Volumen 71 Fasciculus I 2005

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE
SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE
PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONTIFICIUM INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA S. MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

Nr. 1 / 2005

Poste Italiane s p a
Spedizione in abbonamento postale.
D L 353/2003 (conv. in L 27/02/2004 n° 46) art 1, comma 2, DCB Roma.
Semestrale. Taxe perçue

SIGLA

[illegible]	Acta Sanctorum (Antverpiae et alibi 1643 ss.)
[illegible]	Analecta Bollandiana
[illegible]	Eduardus Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Berolini 1914 ss.)
[illegible]	Archiv fur Orientforschung
[illegible]	Archives de l'Orient Chrétien
[illegible]	François Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Bruxelles 1957³)
BHO	Paul Peeters, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (Bruxelles 1910)
[illegible]	Bibliotheca Orientalis (Leiden 1943/44 ss.)
BO	Josephus Simonius Assemanus, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Romae 1719, 1721, 1725, 1728) (rep. Hildesheim 1975)
Brightman	Frank Edward Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, I: *Eastern Liturgies* (Oxford 1896)
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
BV	Bogoslovskij Vestnik
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CCEO	Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (Città del Vaticano 1990) (fontium annotatione auctus, 1995)
CCG	Corpus Christianorum, Series Graeca (Turnhout 1971 ss.)
CCL	Corpus Christianorum, Series Latina (Turnhout 1953 ss.)
CerVed	Cerkovnye Vedomosti
ChrČt	Christianskoe Čtenie
CICO	Codex Iuris Canonici Orientalis (Città del Vaticano 1957–1958)
COD	Conciliorum Oecumenicorum Decreta (Bologna 1973³)
ConcFl	Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores voll. I–XI (Roma 1940-1976)
CPG	Mauritius Geerard, *Clavis Patrum Graecorum* (Turnhout 1974 ss)
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Louvain 1903 ss.)
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Wien 1866 ss.)
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae (Bonn 1828-1897)
Č:OIDR	Čtenija v Imperatorskom Obščestve Istorii Drevnostej Rossii
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DDC	Dictionnaire de Droit Canonique
Denzinger, ROC	Henricus Denzinger, *Ritus Orientalium* . . . I, II (Wirceburgi 1863-1864)
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques (Paris 1912 ss.)
Dmitrievskij	Aleksej A. Dmitrievskij, *Opisanie Liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka*, I-II (Kiev 1895, 1901) III (Petrograd 1917)
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DSp	Dictionnaire de Spiritualité
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique
Dz	Henricus Denzinger et Adolphus Schönmetzer, *Enchiridion* ... *symbolorum* (Freiburg im Br. 1965³³)
EO	Échos d'Orient
FCCO	Codificazione Canonica Orientale. Fonti (Roma 1930 ss.)
Funk I-II	Franciscus Xaverius Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I-II (Paderborn 1905)
GAL	Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur* (Weimar 1898) II (Leiden 1912)
GAL2	*Idem* I-II (Leiden, 1943-1949)
GALS	*Idem*, Supplementbände I-III (Leiden 1937, 1938, 1942)
GAS	Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden 1968 ss.)
GCAL	Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, coll. ST 118, 133, 146, 172 (Città del Vaticano 1944, 1947, 1949, 1951, 1953)
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller (Berlin 1897 ss.)
Goar	Jacobus Goar, *Euchologion sive Rituale graecorum* (Venezia 1730² repr. Graz 1960)
GSL	Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922)
HOr	Handbuch der Orientalistik (Leiden–Köln 1952 ss.)
Irén	Irénikon
JÖB	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik (Wien 1969 ss.)
JSSt	Journal of Semitic Studies
JTS	The Journal of Theological Studies

LOC	Eusèbe Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, 2 vol. (Francofurti 1847^2)
LQF	Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, deinde Liturgiewissenschaftliche Q. u. F. (1957 ss.)
$LTK^{1 \cdot 2 \cdot 3}$	Lexikon für Theologie und Kirche (1930, 1957, 1993)
Mansi	Johannes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (Firenze 1759 ss.)
MGH	Monumenta Germaniae Historica inde ab anno 500 usque ad annum 1500 (Hannover 1826 ss.)
Metzger I-III	Marcel Metzger, *Les Constitutions Apostoliques*, SC 320, 329, 336 (Paris 1985, 1986, 1987)
Mus	Le Muséon
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
OC	Oriens Christianus
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCh	Orientalia Christiana
OCP	Orientalia Christiana Periodica
OKS	Ostkirchliche Studien
OLP	Orientalia Lovaniensia Periodica
OLZ	Orientalische Literaturzeitung
OS	L'Orient Syrien
PalSb	Palestinskij Sbornik
Pauly-Wissowa	Paulys Realenzyklopadie der klassischen Altertumswissenschaft
Pedalion	Πηδάλιον ἤτοι ἅπαντες οἱ ἱεροὶ καὶ θεῖοι κανόνες (ἐν Ἀθήναις 1908^5)
PG	Jacobus Paulus Migne, *Patrologia Graeca* (Paris 1857-1866)
PL	Jacobus Paulus Migne, *Patrologia Latina* (Paris 1841-1864)
PO	Patrologia Orientalis (Paris 1903 ss.)
POC	Proche-Orient Chrétien
PS	Patrologia Syriaca, I-III (Paris 1897, 1907, 1927)
PSRL	Polnoe Sobranie Russkich Letopisej
RAC	Reallexikon fur Antike und Christentum
RBK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst
REArm	Revue de Études Arméniennes
RByz	Reallexikon der Byzantinistik
REB	Revue des Études Byzantines
RechBeyr	Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth
Régestes	Venance Grumel, *Régestes des Actes du Patriarcat de Constantinople* (Paris 1932–47)
Renaudot, HP	Eusèbe Renaudot, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum* (Paris 1713)
Rhallis-Potlis	G. A. Rhallis et M. Potlis, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων (ἐν Ἀθήναις, 1852-1859)
RHC	Recueil des Historiens des Croisades (Paris 1864-1906)
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SC	Sources Chrétiennes (Paris 1941 ss.)
s.d.	senza data
s.i.p.	senza indicazione prezzo
ST	Studi e Testi (Città del Vaticano 1900 ss.)
SVNC	Angelo Mai, *Scriptorum Veterum Nova Collectio* 10 voll. (Romae 1825-1838)
SynOr	Jean-Baptiste Chabot, *Synodicon Orientale ou Recueil des synodes nestoriens* (Paris 1902)
TKDA	Trudy Kievskoy Duchovnoj Akademii
TODRL	Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury
TU	Texte und Untersuchungen
VC	Vigiliae Christianae
VV	Vizantijskj Vremennik
ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins
ZMNP	Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija
ZNTS	Zapysky Naukovoho Tovarystva imeny Ševčenka

Sebastian P. Brock

The Syriac Orient: a third "lung" for the Church?[1]

In 1980, after his visit to the Ecumenical Patriarch in Istanbul, Pope John Paul II stated that "it will be necessary [sc. for the Church] to learn again to breathe fully with two lungs, the Western and the Eastern". And on several subsequent occasions he has used the metaphor of the two lungs again. The metaphor itself can be traced back to the great ecumenist, Fr. Yves Congar, who in turn seems to have taken it from the Russian poet, Vjačeslav Ivanov (1866-1949).[2]

The importance that Pope John Paul II has consistently given to the Eastern Orthodox tradition is indeed greatly to be welcomed. In this paper, however, I should like to suggest that — unlike human beings! — the Church is endowed, not just with two lungs, but with a third lung as well, from which she also needs to learn to breathe once again.

The concept of Christianity as coming to us in the twenty-first century through two main streams of tradition, which once can label for convenience as "the Latin West" and "the Greek East", is a widespread one. This binary model for Christian tradition, however, is unsatisfactory and inadequate, since it effectively leaves out of consideration a further important Christian tradition represented by the indigenous Churches of the Middle East.[3] This third main tradition can, for convenience, be termed "the Syriac Orient".

---

[1] This paper represents a lightly annotated form of the Sir Daniel & Countess Bernardine Murphy Donohue Lecture, given at the Pontificio Istituto Orientale on 25th March, 2004.

[2] For Pope John Paul II's various references, see B. Petrà, "Church with "2 lungs'. Adventures of a metaphor," *Ephrem's Theological Journal* [Satna] 6 (2002) 111-127. Ivanov, writing in a letter of 15 Oct. 1930 to Charles de Bos, recalls his profession of Catholicism in St Peter's on the Feast of St Wenceslas in the following words: "Io mi sentivo per la prima volta ortodosso nella pienezza del significato di questa parola, pienamente possessore del tesoro sacro che era il mio fin dal battesimo, ma il cui godimento non era stato da molti anni scevro da un sentimento di disagio, divenuto a poco a poco sofferenza, per il fatto d'esser io privato dell'altra metà di questo tesoro vivente di santità e di grazia e, come suol dirsi per un tubercolotico, di non respirare che da un solo polmone," in V. Ivanov – M. Geršenzon, *Corrispondenza da un angolo all'altro. Dodici lettere russe* (Milan 1976) 112. (I am most grateful to Fr. V. Poggi S.J. for pointing me to the original source)

[3] See M. van Parys, "Orientale Lumen: une lettre apostolique sur les Églises d'Orient", Irén 68 (1995) 205-213, esp. 211.

Just as, from a broad historical perspective, the term "the Latin West" serves as a shorthand way of denoting the whole of Western Christian tradition, Reformed as well as Catholic, and just as the term "the Greek East" covers all the different Eastern Orthodox Churches, so too the term "Syrian Orient", for our present purposes, serves to cover, not only the Churches of Syriac liturgical tradition, but also the other ancient indigenous Churches of the Middle East, all of which have, or have had, close cultural links with the Churches which are specifically of Syriac tradition. Thus, unlike the Latin West and the Greek East, where all the constituent Churches accept the Definition of Faith produced at the Council of Chalcedon in 451, the Syriac Orient, by contrast, consists of both Chalcedonian and non-Chalcedonian Churches. Among the Churches specifically of Syriac tradition, all three different Christological perspectives are represented: (1) the dyophysite — but non-Chalcedonian — Church of the East; (2) the Chalcedonian Churches, also dyophysite, represented by the Maronite, Chaldean, Syrian Catholic, Syro-Malabar and Syro-Malankara Churches (to which the reformed Mar Thoma Church should be added); and (3) the miaphysite Syrian Orthodox Church. (I deliberately use the purely descriptive term "miaphysite" since the more familiar term, "monophysite" is misleading, and is often understood as meaning "Eutychian").[4] Then, if one adds all the other ancient Churches of the Middle East, one has, on the one hand, the other non-Chalcedonian miaphysite Churches, Armenian, Coptic, Ethiopian and Eritrean Orthodox (all of which, along with the Syrian Orthodox, are nowadays conveniently termed "Oriental Orthodox"), and on the other hand, the various Chalcedonian Eastern Orthodox Churches of the Middle East, the Rum Orthodox Patriarchates of Antioch, Jerusalem and Alexandria, and the Georgian Orthodox Church.

It may be helpful to visualize these three streams of Christian tradition, Latin West, Greek East and Syriac Orient, as three equal interlinking circles which overlap so as to form a triangle. Together, these three overlapping circles can be seen as constituting the Church in its fullness. All three circles contain three different elements: (1) an area which all three share in common; (2) an area where each shares with one other circle; and (3) an area which does not overlap at all. Visualized in this way, the Latin West, Greek East and Syriac Orient can be seen as each being made up of three elements: where all three overlap, they share in common all the central teachings of Christian-

[4] The Oriental Orthodox Churches have always condemned the position of Eutyches.

ity; then there are features which each individual tradition shares with just one of the other two; and finally, each tradition has distinctive features of its own — but which nevertheless contribute to the richness and variety of the Church as a whole.

WHY IS THE 'SYRIAC ORIENT' IMPORTANT?

What then are the distinctive features of the Syriac Orient? In what ways can the Syriac Orient be understood as having something specific of its own to contribute to the life of the Church as a whole? What, in other words, can justify its potential role as a "third lung" from which the Church needs to learn to breathe again? Here I would like to suggest six different areas where the Syriac Orient would seem to have something valuable to contribute to the Church as a whole.

1. *The Semitic roots*

Although all the books of the New Testament were written in Greek, one needs to remember that Christianity was born in an Aramaic-speaking milieu, and the language which Jesus used for his teaching was definitely Aramaic — a fact that has recently come to the attention of a very wide public through Mel Gibson's film of the Passion of Christ, using only Aramaic and Latin. Syriac is simply the name given to one particular dialect of Aramaic, and thus the various Syriac Churches constitute the only surviving representatives of Aramaic-speaking Christianity. In this connection it is interesting to reflect that the Lord's Prayer, as recited in Syriac liturgies today, would have been recognizable to the disciples who heard Jesus teach them the same prayer in Palestinian Aramaic of the first century AD, thus providing a tangible link across two millennia.

More importantly, the early Syriac writers in particular reflect the Semitic roots of Christianity in a way that is not found elsewhere in early Christian literature: their mode of discourse is essentially in the tradition of the Bible, and it lacks the rhetorical overlay that is characteristic of so much early Christian literature in Greek and Latin. This makes these Syriac authors much more directly accessible to many modern readers — above all to those from outside the European cultural tradition. This is something that, as a teacher, I have come to appreciate thanks to the various African and Asian students I have had over the years: several of these students have told me that they have felt much more at home when reading the earlier Syriac

authors than they do when reading Greek or Latin authors of the same period.

Another point is worth making: at a time when anti-semitism seems to be on the increase in many countries, an aspect of particular relevance is the fact that early Syriac Christianity has retained many more links with Jewish traditions than are to be found in Greek and Latin writers of the same period. My Oxford colleague, Geza Vermes, has been one of those who have done most to remind Christians that Jesus too was a Jew; and it is above all in early Syriac writers that Jewish features and traditions are preserved in a Christian context,[5] even by writers (such as Ephrem) who on the outward surface are often themselves hostile to Judaism, seeing it as a dangerous rival.

2. *Poetry as a vehicle for theology*

It is probably the universal expectation today that a theologian will write in prose, and most people would be surprised to learn that poetry can also be an excellent vehicle for theology. Indeed, examples of this can readily be found in the history of both the Latin West and the Greek East; but it is above all in the earlier writers of the Syriac Orient that one finds this tradition of using poetry as a vehicle for theology most prominently. Here the supreme master is the fourth-century poet-theologian Ephrem of Nisibis,[6] the corpus of whose lyric poetry conveys to his audience a carefully thought out theological vision of the relationship between Creator and creation, of the course of salvation history, and of the ways by which human beings can come to a knowledge of God. In 1920, at a time when this aspect of Ephrem's poetry was barely recognized in the West,[7] it was an inspired action on the part of Pope Benedict XV to proclaim St Ephrem a Doctor of the Universal Church. Pope Benedict XV was, of course, also the founder of the Pontificio Istituto Orientale, and one might

---

[5] Some examples are given in my "Jewish traditions in Syriac sources," *Journal of Jewish Studies* 30 (1979) 212-232, reprinted in *Studies in Syriac Christianity* (Aldershot 1992), ch. IV.

[6] For the importance of Ephrem in this respect see my "Teologia in Poesia. L'esempio di sant'Efrem" (tr. M. Campatelli), in V. Truhlar, *Teologia in Poesia*. I (Rome 2002) 7-23.

[7] For an overview of the course of Ephrem's reception in the West, see my "The changing faces of St Ephrem as read in the West," in J. Behr, A. Louth, and D. Conomos (eds), *The Tradition of Orthodoxy in the West. Festschrift for Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia* (Crestwood NY 2003) 65-80.

add that it was a thesis done at the Istituto Orientale, later published as a book, that has led to a proper appreciation of Ephrem as a theologian as well as a poet: this was, of course, Robert Murray's *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition* (1975), now fortunately available again in a revised edition (2004).

One further area might be mentioned where Syriac poetry has something distinctive to contribute. This concerns the imaginative recreation of biblical episodes in poetic form, either as a verse narrative, or in dialogue form. These dialogue poems, in particular, deserve reviving and adapting for use in religious education, since they combine deep insights into the biblical texts on which they are based with a liveliness and gentle humour that still retain their freshness.[8] To this one can add that the Syriac poets have a gift for using images from everyday life, such as putting on and taking off one's clothes, in order to illustrate the entire course of salvation history.[9]

3. *Distinctive monastic traditions*

Monasticism developed in the Greek East and Latin West in different ways, and the same is true for the Syriac Orient, although of course in all three traditions there are a great many overlapping features in common. Here, however, I would like to single out two particular distinctive aspects of Syriac monastic tradition.

The first concerns the early forms of the consecrated life in the general area of Syria and Mesopotamia, before the influence of Egyptian monastic traditions had become dominant in that area, as well as elsewhere. The most distinctive external feature of this Syro-Mesopotamian approach to the consecrated life is to be seen in the places where those who had undertaken ascetic vows chose to live their consecrated life: unlike the Egyptian tradition of *anachoresis*, or withdrawal, from the world of human society, into a life of physical separation, the Syro-Mesopotamian consecrated life was lived very much within the context of the rest of human society: this might be in small groups living a common life, sometimes of women and men together (although one of our main fourth-century Syriac sources

---

[8] References to existing translations can be found in my "Syriac Dialogue Poems: the various types," in G. J. Reinink and H. L. J. Vanstiphout (eds), *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Medieval Near East* (Orientalia Lovaniensia Analecta 42; 1991) 109-119, reprinted in *From Ephrem to Romanos: Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity* (Aldershot 1999), ch. VII (with Addenda, 4-5).

[9] See, for example, my "The robe of glory: a biblical image in the Syriac tradition", *Spirituality and Clothing = The Way* 39 (1999) 247-259

does not approve of this); or individuals might live their consecrated life within their own family. Examples of both these forms of consecrated life can of course be found here and there in the Latin West and Greek East, but it was never the norm, as appears to have been the case for a period in the early Syriac Orient.

It is likely that these ascetic vows were undertaken at the time of baptism which, in the fourth century, was still predominantly a rite undertaken as an adult. The ascetic vow was termed a 'covenant' (*qyama*) or formal agreement, with Christ, and its characteristic features were primarily determined by the Syriac translation of Greek *Monogenes*, 'Only-Begotten', the title given to Christ in the Gospel of John (1:18). The corresponding Syriac term there is *ihida*, whose basic connotations centre around the concept of one-ness, singleness, uniqueness, but with important resonances which early Syriac Christianity inherited from Judaism, and more specifically from the Targumim, or Jewish Aramaic translations of the Hebrew Bible, in which the same term, *ihida*, is used both of God, and (importantly) of Adam — representing humanity — in the pre-Fall state. The adjectival form, *ihidaya*, was the term which was given to those who undertook the vow to live a consecrated life: just as the term 'Christian' denotes a follower of Christ, so too the Syriac term *ihidaya* denoted a follower of Christ the *Ihida*, but in the case of the *ihidaya* this also involved the radical following of the various connotations of the term: to follow Christ the *ihida* involves a life of singleness, both in the sense of celibacy, and in that of single-mindedness and singleness of purpose. In that Christ is also seen as the 'Second Adam', the consecrated life is further understood as a striving to return to the pre-Fall state of the First Adam, who, before the Fall had also been described in the Targum tradition as *ihida*. But the consecrated life was not just a striving to return to the original paradisiacal state, but rather it is the eschatological paradise that the *ihidaye*, the single-minded imitators of Christ the *Ihida*, are seeking to attain: for in this eschatological paradise there is direct access to the Tree of Life, whereas it had remained hidden from the primordial Adam and Eve.[10]

---

[10] On the early Syriac ascetic ideal, see especially G. Nedungatt, "The Covenanters of the Early Syriac-Speaking Church," OCP 39 (1973) 191-215 e 419-444; S H. Griffith, "'Singles' and the 'Sons of the Covenant'. Reflections on Syriac ascetic terminology," in E. Carr, S. Parenti, A. A. Thiermeyer, and E. Velkovska (eds), *Eulogema. Studies in Honor of Robert Taft S.J.* (Studia Anselmiana 110, Roma 1993) 141-160; also ch. 8 ("The ascetic ideal: Saint Ephrem and proto-monasticism") of my *The Luminous Eye. The Spiritual World Vision of Saint Ephrem* (Kalamazoo 1992).

The eschatological end point of this single-minded imitation of Christ is remarkably often described in early writers and in the litugical tradition as 'entry into the bridal chamber (*gnona*)'. The term is taken primarily from what was probably the Diatessaron's reading at Matthew 25:10, where the Wise Virgins enter, not just the 'marriage feast' (where the Church is the Bride), but the more intimate 'bridal chamber'. The function of this imagery is to bring out the close link between the paradigm, expressed in the standard form of the parable in collective terms with the Church as the Bride (seen as having been betrothed to Christ at his Baptism), and the hoped-for experience of the individual Christian, whose soul is seen as being betrothed to Christ at baptism.[11]

Later on in the Syriac tradition these original rich connotations of the term *ihidaya* were largely lost, and by the sixth century *ihidaya* had come simply to mean a 'solitary' or 'hermit', — ironically, the one sense it did not have in the early texts of the fourth century.

The second distinctive aspect and contribution of the monastic tradition of the Syriac Orient lies in the body of teaching on the spiritual life produced in the monastic circles of the Church of the East in the seventh and eighth centuries — exactly at the time of early Muslim rule in the Middle East. Drawing on three main sources — that is, the earlier Syriac writers, the large body of Egyptian monastic literature that had been translated into Syriac, and various Greek authors, above all Evagrius (again in Syriac translation) — these Syriac monks and solitaries of the seventh and eighth centuries produced writings on the spiritual life that are often remarkable for their profound insight into the human psyche. What is important is that these are often texts which have the ability to speak to the modern reader with a great freshness and immediacy. Testimony to this is provided by the wide influence of the writings of the one Syriac monastic author of this period whose name is comparatively widely known, namely, Isaac the Syrian, or Isaac of Nineveh (in fact he originated in the region of Qatar). Thanks to the fact that a large part of his writings were translated into Greek in the Palestinian monastery of St Saba in the late eighth or early ninth century, Isaac's writings have, over the centuries — and especially in the last 150 years, or so — become available in a considerable number of other languages.[12] It was in

[11] For the imagery of the 'Bridal Chamber' see my "The Bridal Chamber of Light: a distinctive feature of the Syriac liturgical tradition", forthcoming in *The Harp*

[12] See especially S. Chialà, *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna* (Biblioteca della Rivista di Storia e Letteratura Religiosa, Studi XIV, Firenze 2002); also my "Crossing the boundaries: an ecumenical

large part the inspiration which St Isaac provided which led to the revival of Coptic monasticism in the second half of the twentieth century, and St Isaac remains a favourite author on Mount Athos. As one young Athonite monk put it, on first reading St Isaac he felt as if Isaac had sat down beside him and talked directly to him as a brother.[13] One might also add that, although Isaac was writing specifically for a monastic readership, much of what he has to say can be equally appreciated by lay readers.

4. *A therapeutic approach to penance*

For various historical reasons it has been a predominantly juridical approach to penance that has developed over the centuries in the Greek East and — above all — in the Latin West. Only in recent times has there been an effort to recover a therapeutic dimension as well. Such a therapeutic dimension to penance is especially characteristic of the Syriac tradition.[14] In the liturgical texts of all the Syriac Churches one frequently encounters the title of Christ as 'the Doctor' or 'Physician', who can heal the harmful effects of sin. The fourth-century author Aphrahat actually describes sins as 'wounds' inflicted by Satan.[15] Indeed, in the Syriac New Testament the fallen state of humanity is specifically described as a 'sickness' (Rom. 5:6, and elsewhere). A characteristic passage in the liturgical texts is to be found in the Fenqitho (Festal Hymnary) for Wednesday of the First Week of Lent, where a prose prayer speaks of 'that skilled Physician who prepared, in the face of the illness of sin, the excellent medicines of praiseworthy repentance, and who placed healing medicaments, employing fasting and prayer, on the sores and wounds that our human condition had met with as a result of the greed that had reigned over us at the transgression (i.e. the Fall)'.[16]

---

role played by Syriac monastic literature," in M. Bielawski and D. Hombergen (eds.), *Il Monachesimo tra Eredità e Aperture* (Studia Anselmiana 140, Roma 2004) 221-238.

[13] Archimandrite Vassileios, *Hymn of Entry. Liturgy and Life in the Orthodox Church* (Crestwood NY 1984) 131-132

[14] The significance of the Syriac tradition in this respect has recently been well brought out by D. Vechoor, *The Healing Imagery of the Sacrament of Repentance in the East Syriac Tradition and among the St Thomas Christians of India. A Study on its contemporary moral theological significance* (Diss. Universitas Lateranensis, Rome 2004).

[15] Notably in Demonstration VII (English translation in K. Valavanolickal, *Aphrahat, Demonstrations*, I [Catholic Theological Studies of India 3; Changanassery 1999] 137-153).

[16] *Breviarium juxta ritum ecclesiae antiochenae syrorum*, IV (Mosul 1891) 115a.

Although one can certainly find the use of such medical imagery in connection with sin and penance in writers from both the Greek East and Latin West, such imagery seems to be much more predominant in those from the Syriac Orient. An indicative example of this can be found in the famous apocryphal letter of King Abgar of Edessa to Jesus, asking him to come and heal him: the Greek text of the Letter (in Eusebius' Ecclesiastical History, I.xiii.6) Abgar addresses Jesus as 'the Good Saviour', but in the Syriac form of the letter Jesus is addressed as 'the Wise Doctor', a title which is widely found in both literary and liturgical texts in the Syriac tradition.

5. *A variety of Christological traditions*

The Syriac Orient comprises Churches with three different — and verbally conflicting — doctrinal formulations on Christology. This of course is in complete contrast with the situation in the Latin West and the Greek East, both of which share the same doctrinal formulation on Christology, that laid down at the Council of Chalcedon in 451.

This variety of different doctrinal formulations, and the non-acceptance of the Chacedonian definition of faith on the part of several Churches which make up the Syrian Orient, has traditionally been regarded by the Latin West and the Greek East as a serious defect on the part of these non-Chalcedonian Churches. There is, however, another way of looking at the matter. This has been suggested, above all, by modern ecumenical dialogue. In the course of the last few decades theological dialogue, focusing on questions of Christology, has taken place both between the Oriental Orthodox Churches and the Catholic Church, and between the Oriental and the Eastern Orthodox Churches. Involvement of the Church of the East in such dialogue has been more recent, and this has primarily been with the Catholic Church. In every case, it has become clear at a very early stage in the theological dialogues that, behind the verbal conflict between the different doctrinal formulae, there lies a shared common understanding of what the mystery of the Incarnation is all about. In the words of the communiqué of the very first of these dialogues, in 1964, between Eastern and Oriental Orthodox theologians, there is the following statement: 'On the essence of the Christological doctrine, we found ourselves in full agreement. Through the different terminologies used by each side, we saw the same truth expressed'.[17] Similar statements

[17] The text can be found, e.g., in C. Chaillot and A. Belopopsky (eds), *Towards Unity. The Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches* (Geneva 1998) 48.

have been made, already at early stages of the Catholic — Oriental Orthodox and Catholic — Church of the East dialogues.[18] What was required in order to achieve this realisation, and to break down the walls of past misunderstanding, was the willingness on either side to look at the technical terms of the doctrinal dispute in the light of the *other* side's understanding of the terms, and not just from that of their own side. Only then did it become possible to see that the issue was not a case of *either* the one formulation *or* the other being valid and orthodox, but rather, *both* could now be seen as being equally valid and equally orthodox.

From this perspective one can go on to say that — paradoxically and in the long run — the non-Chacedonian Churches have, through their non-acceptance of the Chalcedonian formula of faith, done a great service to *all* the Churches, Chalcedonian as well as non-Chacedonian, by indicating that faith in Christ cannot satisfactorily be encapsulated in a single doctrinal formula that has to be adhered to by all. Rather, what needs to be realised is that there can be many different, but equally legitimate and orthodox, formulations for the same point of doctrine, but seen from different perspectives, and so worded differently. These could well be viewed as being analogous to variations by different composers on a single musical theme. Furthermore, it is worth adding in this connection that, for the symbolic and non-analytic approach to theology, characteristic of Ephrem and other early representatives of the Syriac Orient, the very idea of a 'definition of faith' is unsatisfactory, since it implies putting a 'boundary' (*finis*, *horos*) around a mystery that cannot be contained: it attempts to provide a limit to the Limitless.

In any case, once it is recognised that the non-Chalcedonian formulas of faith that are found in several of the Churches of the Syriac Orient are both legitimate and orthodox, then this ought at once to remove the stigma which, in the past — and unfortunately sometimes still in the present — has been attached to these Churches by the Chalcedonian traditions of both the Latin West and the Greek East.

---

[18] On these, see A. Olmi, *Il consenso cristologico tra le chiese calcedonesi e non calcedonesi (1964-1996)* (Analecta Gregoriana 290, Roma 2003), chapters 9 and 10; a short survey can be found in my "The Syriac Churches in ecumenical dialogue on Christology," in A. O'Mahony (ed.), *Eastern Christianity. Studies in Modern History, Religion and Politics* (London 2004) 44-55, and "The Syriac Churches and dialogue with the Catholic Church," *Heythrop Journal* 45 (2004) 466-476.

6. *A non-Western form of Christianity*

Both the Greek East and the Latin West represent what is essentially a European cultural face of Christianity. At our present moment in world history, when Christianity is perceived by many as the religion of the wicked imperialist/colonialist West, it is all the more essential that the Syriac Orient should be recognised by all — by Christians as well as by non-Christians — as an integral part of the Christian tradition as a whole, seeing that the 'Syriac Orient', in the wider sense, is alone in representing the indigenous Asian and African traditions of Christianity. This is an aspect which is also of considerable relevance at a time when many Asian and African Christians would like to be rid of the European cultural baggage that has often been introduced into liturgical worship, and so need to find some alternative resource upon which to draw. The wonderfully rich and diverse liturgical traditions of the Churches of the Syriac Orient are ideally suited to meet this need.

Besides the non-European geographical roots of the different Churches which make up the Syriac Orient, there is another important feature which is worth recalling. Several of these Churches have existed, throughout the entire span of their history, as minority religious communities, living under governments that were often hostile. This experience has ensured that they have been free from the sort of triumphalism that has at times disfigured both the Latin West and the Greek East.

WHY HAS THE 'SYRIAC ORIENT' BEEN NEGLECTED?

If the Syriac Orient indeed has distinctive contributions of its own that can enrich Christian tradition as a whole, why then has there been so little awareness of this? Why is the Syriac Orient so little known? Here it might be suggested that there are three main reasons why its existence has remained so hidden and neglected.

The first reason lies in the model for the writing of Church History that Eusebius happened to provide in the early fourth century. Eusebius' Ecclesiastical History deliberately restricts itself to the history of the Christian Church within the Roman Empire, and so it pays no attention to the growth and spread of Christianity to the east of the Roman Empire, that is, in the Sasanian (Persian) Empire, in what is today Iraq and Iran, countries which constitute the area where an important part of the Syriac Orient developed.

Although there are a few notable exceptions, virtually all subsequent historians of the early Church, both ancient writers and more modern, have largely followed the model of Eusebius in this respect: very little attention, and often none at all, is given to the existence of Christian communities outside the Roman Empire. In other words, much of what I am describing as the Syriac Orient is simply passed over in silence.

A second reason can be readily recognized. As is well known, the fifth and sixth centuries were a period of fierce theological controversies over how to describe the relationship between the divinity and the humanity in the incarnate Christ. From the perspective of the later Greek East and Latin West, the matter was satisfactorily settled at the Council of Chalcedon in 451, with its carefully worded Definition of Faith. In fact, what the fifth century witnessed was the beginning of a three-way split in the Church which remains with us today, although, as we have seen, it is only within the Syriac Orient that this three-way split is still present: thus we have (1) the open rejection of the Council of Chalcedon in the Oriental Orthodox Churches; (2) the dislike of it, and especially of the Council of Ephesus (431), in the Church of the East; and (3) the acceptance of the Council of Chalcedon by the Maronite, Eastern rite Catholic and Chalcedonian Orthodox components[19] of the Syriac Orient. In the fifth and early sixth century, however, one should remember that this three-way split also affected the Greek East, though in due course imperial religious policy ensured that, by the time of the Arab invasions, the Greek East had emerged as solely Chalcedonian.

Thirdly, this situation was, as it were, fossilized by the Arab invasions of the seventh century and the advent of Arab rule in the Middle East, replacing that of the Byzantine and Sasanid Persian Empires. The creation of new political boundaries effectively cut off the Syriac Orient from the Greek East and Latin West. This meant that, for the next millennium and more, there was very little contact between the Syriac Orient, living for the most part under Muslim rule, and the Latin West and Greek East.[20] Furthermore, because both Latin West

[19] That is, the Rum Orthodox Patriarchates of Antioch, Jerusalem and Alexandria, and the Georgian Orthodox Church. It should be recalled that Syriac was one of the liturgical languages of the Rum Orthodox Patriarchate of Antioch until the mid seventeenth century, and that Christian Palestinian Aramaic was a liturgical language of the Patriarchate of Jerusalem for nearly a thousand years.

[20] For this point, see further my 'Il dibattito cristologico del V e VI secolo nel contesto del dialogo teologico moderno' (tr. A. Marson), in E. Vergani and S. Chialà (eds),

and Greek East were totally Chalcedonian, whereas the Syriac Orient was predominantly non-Chalcedonian, the Syriac Orient came to be regarded by both the Greek and the Latin West as at best schismatic, at worst outright heretical. The latter was certainly the view of the Latin West in the sixteenth and following centuries with the creation of the Eastern Rite Catholic hierarchies of the Chaldean Church in the mid sixteenth century, and of the Syrian Catholic and other Eastern Rite Catholic offshoots of the Oriental Orthodox Churches in the following centuries.

The resulting marginalisation of the Syriac Orient in the eyes of both the Greek East and — above all — the Latin West, has further been enhanced by the increasing domination, over the last century and a half, of European and Western political, economic and technological superiority, influence and power.

Although the creation of the Eastern Rite Catholic Churches out of the non-Chalcedonian Churches of the Syrian Orient from the sixteenth century onwards can be seen in negative terms, since this process further marginalised the non-Chalcedonian Churches, now *ipso facto* regarded as definitely heretical, at the same time there is also a positive side, since it provided an incentive for at least some Western Christians to discover, and make known to others, something of the particular spiritual riches of the Syriac Orient.

It is, however, much more recent events that have brought about a greater awareness of the Syriac Orient. The ecumenical movement in general, and the World Council of Churches in particular, have been especially important in bringing the various Churches of the Syriac Orient to the attention of the rest of Christendom. Likewise of great significance, of course, has been the new openness in the Roman Catholic Church to other Christian traditions as a consequence of the Second Vatican Council.

A further very important factor, of a completely different nature, has been the emigration to Western countries, on a massive scale, of Christians from the Middle East over the last hundred years of so; at first this came about as a result of the large-scale massacres in eastern Anatolia in 1896 and 1915, while subsequently this was due, for the most part, to the oppressive and unstable political situation in different countries of the Middle East. As a consequence of this process of emigration, the various Churches that constitute the Syriac Orient all now have a sizable presence in countries that had hitherto only

---

Le Chiese tra IV e VI secolo: dibattito dottrinale e ricerca spirituale. Atti del 2° Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriaca (Milano 2005) 71-90.

known the traditions of the Latin West and the Greek East. This new visible presence of the Syriac Orient in these countries of the West means that this unfamiliar third Christian tradition, alongside the Latin West and Greek East, can no longer simply be overlooked and ignored. In this connection one should mention the value of the patient academic work of various institutions, such as the Pontificio Istituto Orientale, in enhancing a better awareness among the Western Churches of the significance of, not only the Greek East, but also of the different Churches that constitute the Syriac Orient.

By way of conclusion

The aim of this paper has been to indicate some of the main distinctive features of a neglected third Christian tradition, and the relevance of these for the Christian tradition as a whole. As has been indicated above, there are historical reasons why this third Christian tradition, which I am calling the 'Syriac Orient', has been largely forgotten or ignored by both the Latin West and the Greek East. Today, however, there is all the greater need to remedy this situation, and for both the Greek East and the Latin West to recover a proper awareness of this third main tradent and transmitter of Christianity down to the twenty-first century. In other words, in order to function effectively, the Church today indeed needs 'to learn again to breath fully' — but not just with two lungs, those of the Latin West and the Greek East — but also with this third lung of the Syriac Orient as well.

Early Syriac writers loved to use images to illustrate the points they wished to make. Here I would like to follow their example and introduce another image, beside that of the 'lung': one could envisage the Church today as representing the surface of a table that has three legs linking it to the ground, the legs representing the three main streams of Christian tradition, Latin West, Greek East and Syriac Orient. If the surface of the table is to be level, as it needs to be in order to function properly, then all three legs must be the same length. In other words, each leg is equally important. Thus the Church, which is here represented by the surface of the table, needs to give equal appreciation to all three of its legs, and not just to two of them, let alone only one.

This analogy of the three different streams of Christian tradition as the three equal legs that support the Church today points to the necessity for a different perspective on how we look at the ways in which Christianity has been transmitted to the twenty-first century;

this new perspective needs to give proper attention to, and validation of, the long neglected Syriac Orient. Without taking into account this third leg, or third 'lung' (to return to the original metaphor), there will be an imbalance in the way we think of the Church, since there is a need for all three legs, or lungs, to function in harmony, if the Church as a whole is to be fully effective.

The fourth-century Syriac Book of Steps introduces another three-fold model of the way in which the Church properly needs to function, but this time from, as it were, a vertical, rather than horizontal, perspective. The anonymous author speaks of three different churches, the heavenly Church, the visible Church on earth, and the interior 'church of the heart', each having its own altar.[21] In order for the Church as a whole to function properly, the heavenly liturgy needs to be joined, not only by the liturgy of the visible Church, but also by that of the 'interior church' whose altar is the heart of each individual Christian: in other words, all three churches need to work in harmony.

At the risk of providing too much of a kaleidoscope of different images, one final one might be offered here by way of conclusion, since it happens to serve particularly well: that of Rublev's well-known icon of the Trinity, where the Trinity is represented by the three angels who visited the patriarch Abraham. The loving gaze of the three angels has a circular motion from one angel to the next. It is precisely this Trinitarian model of the loving gaze of the three angels that I would suggest that we need to have when we look at the three-fold heritage of the Latin West, Greek East and Syriac Orient to which the Church in the twenty-first century is the heir.

One final point needs to be made. I have deliberately not said anything about ecclesiology, since this is not my concern. Others have pointed out that the imagery of the two 'lungs' of the Church has interesting implications for ecclesiology. The same applies, of course, if, instead of two lungs, one adds a third. What, in any case, would seem to be of fundamental importance, is that all thinking about ecclesiology should take as its starting point an equal validation of all three streams of Christian tradition. This means that the Syriac Orient needs to be regarded, not just as a curiosity, as it were as an optional extra on the fringe of the Greek East and Latin West, but

[21] Book of Steps (*Liber Graduum*), chapter XII The entire work is now available in English translation by R. A. Kitchen and M. F. G. Parmentier, *The Book of Steps. The Syriac Liber Graduum* (Kalamazoo 2004).

rather it ought to be viewed as an integral part of the Church's historical structure — and the third lung from which the Church needs to learn to breathe once again.

Oriental Institute
Pusey Lane
Oxford OX1 2LE
England

Sebastian P. Brock

SUMMARY

On a number of occasions the late Pope John Paul II spoke of the Church as having two lungs, from both of which she needs to learn to breathe again, the two lungs being the Latin West and the Greek East. In this paper it is suggested that — unlike human beings! — the Church is in fact endowed with three lungs, from *all* of which she needs to breathe. This third lung, which can for convenience be designated as the 'Syriac Orient', consists primarily (for the purpose of this paper) of the various Churches of the Syriac tradition, both Chalcedonian and non-Chalcedonian, although it should be seen as also covering the other Oriental Orthodox Churches as well.

These three traditions, Latin West, Greek East and Syriac Orient, should properly be viewed as three interlocking circles, forming a triangle: all three share a common core of fundamental Christian doctrine, but each also has, on the one hand, features in common with one of the other two traditions, and on the other hand, features which are distinctive to itself, but which should be seen as constituting an enrichment to the Church as a whole, and from which the other two traditions can derive benefit Six particular features of the 'Syriac Orient' are identified, each of which represents an aspect that can be seen as being of significance for the Church as a whole.

This third tradition of the Syriac Orient has largely been neglected by both the Latin West and the Greek East, and it still remains little known. Some of the main historical reasons for this are indicated. By way of conclusion it is suggested that the loving interpersonal gaze of Rublev's well-known icon of the Trinity provides an excellent model for the way in which these three main traditions of the Church should interact.

Cesare Pasini

Per la storia della siro-esaplare Ambrosiana (alla luce delle annotazioni siriache e copta recentemente rinvenute sul codice)

Con un saggio di Emidio Vergani e un'appendice di Philippe Luisier

I. Il codice Ambrosiano C 313 inf. e la sua storia (di C. Pasini)

Fra i codici siriaci conservati nella Biblioteca Ambrosiana (insieme a un nutrito gruppo di frammenti) assumono particolare rilievo due cimeli di altissimo valore, l'uno contenente il secondo volume della versione siro-esaplare dell'Antico Testamento (Ambrosiano C 313 inf.), l'altro contenente la versione siro-peshitta dell'intero Antico Testamento (Ambrosiano B 21 inf.).

Il codice Ambrosiano C 313 inf., cui prestiamo qui specifica attenzione[1], è un esemplare — si diceva — della versione siro-esaplare della Bibbia[2]: esso contiene, con minime lacune, i libri sapienziali e profetici dell'Antico Testamento[3]: è stato accostato al codice, contenente il Pentateuco e i libri storici, posseduto e studiato nel Cinquecento dall'orientalista tedesco Andreas Maes (Masius)[4], poi irrimediabilmen-

---

[1] Con Emidio Vergani ho progettato di presentare, in un prossimo futuro, anche il codice Ambrosiano della siro-peshitta (con analoga attenzione alle annotazioni siriache) Sento una vivissima riconoscenza verso i molti che hanno gentilmente contribuito alla scoperta dei segreti della siro-esaplare Ambrosiana: il Prof. Sebastian Brock, il Prof. Philippe Luisier S.I., la Prof.ssa Marlia Mango, il Prof. Carlo Maria Mazzucchi, il Dr. Nicholas Pickwoad, il Dr. Massimo Rodella, il Prof. Emidio Vergani: grazie a tutti!

[2] Per una moderna descrizione del codice cf. W. Baars, *New Syro-Hexaplaric Texts. Edited, Commented upon and Compared with the Septuagint*, Leiden 1968, pp 4-7; R. J. V. Hiebert, *The "Syrohexaplaric" Psalter*, Atlanta (Georgia) 1986 (Septuagint and Cognate Studies Series 27), pp. 5-6.

[3] Nell'ordine *Salmi*, *Giobbe*, *Proverbi*, *Ecclesiaste (Qoelet)*, *Cantico dei cantici*, *Sapienza di Salomone*, *Siracide*, *Profeti minori*, *Geremia*, *Baruch*, *Lamentazioni*, *Lettera di Geremia*, *Daniele*, *Susanna*, *Bel e il Drago*, *Ezechiele*, *Isaia* Come si deduce dalla struttura dei fascicoli, è andato perduto un foglio antecedente il f. 1 (con parte dell'*Introduzione ai Salmi*), un altro foglio dopo f. 96 (con il testo di *Siracide* 51 e presumibilmente una parte dell'introduzione ai *Profeti minori*), infine due fogli dopo il f. 114 (con estratti dalle opere di Cirillo su *Osea*).

[4] Cf. B. Heurtebize, *Maes André*, in *Dictionnaire de la Bible*, vol. IV, Paris 1908, col. 537; G. Coppens, *Maes (Masius), Andreas*, in *Enciclopedia Cattolica*, vol. VII, Città del

te perduto, e si è ipotizzato che i due manoscritti si integrassero a formare un'edizione completa dell'Antico Testamento: ma il raffronto non può essere ulteriormente approfondito, a causa appunto della perdita del codice del Maes.

Vergato in un'elegante mano estrangela di fine VIII o inizio IX secolo (ma qualche studioso si spinge un poco oltre[5]), l'Ambrosiano C 313 inf. è costituito di 193 fogli pergamenacei[6] di formato *in folio*[7], con il testo disposto su due colonne (con circa 55 linee per colonna). Vi si riscontrano tutti gli arricchimenti tipici della siro-esaplare: i segni critici, le note marginali e gli scolî[8], le introduzioni[9].

1. *Dal monastero dei Siriani (a Wādī al-Naṭrūn) alla Biblioteca Ambrosiana*

Una scritta di mano dell'orientalista Antonio Giggi, uno dei primi Dottori dell'Ambrosiana[10], apposta sul verso di f. 193[11] in occasione dell'ingresso del manoscritto in biblioteca nei primi anni del Seicento, ci informa che esso fu acquistato nel monastero della Madre di

Vaticano 1951, coll. 1801-1802; F. Domínguez, *Masius (Maes), Andreas*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. VI, Freiburg 1997[3], coll. 1455-1456

[5] «It may be also that the latter dating [*scil.* the beginning of the ninth century] is a little too optimistic»: A. Vööbus, *Introduction*, in *The Book of Isaiah in the Version of the Syro-hexapla. A facsimile edition of MS. St. Mark 1 in Jerusalem*, Leuven 1983 (CSCO 499, Subs. 68), p. 13.

[6] La numerazione corretta, secondo l'ordine siriaco, è posta a matita nel margine esterno inferiore di ogni foglio; completano il manoscritto due fogli di guardia cartacei iniziali (I-II) e sei cartacei finali (I-VI: i ff. I-IV in formato minore). Nel margine superiore esterno è tuttavia presente un'altra numerazione a matita, all'inverso (come se si trattasse di un volume in lingua occidentale).

[7] Mm 368 × 279.

[8] Con citazioni da Atanasio, Esichio di Gerusalemme, Cirillo d'Alessandria, e molte centinaia di letture esaplari da Aquila, Simmaco, Teodozione, e dalle cosiddette *Quinta* e *Sesta*.

[9] Sull'*Introduzione ai Salmi* (ai ff. 1r-6r) cf. R. Riva, *La «Introduzione ai Salmi» falsamente attribuita a Ippolito e il cod. Ambr. C 313 inf.*, in *Mélanges Eugène Tisserant*, vol. I, Città del Vaticano 1964 (ST 231), pp. 351-364: pp. 353-354.

[10] La grafia è identificabile in altri suoi scritti conservati in biblioteca (si veda, ad esempio, l'Ambrosiano D 204 inf., autografo del Giggi, intitolato *Gaza persica, sive Apparatus lingue persicae*): essa era già stata riconosciuta da Antonio Maria Ceriani nella *Praefatio* all'edizione fotolitografica *Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus photolithographice editus*. Curante et adnotante A. M. Ceriani, Milano 1874 (Monumenta sacra et profana VII), p. 1.

[11] Pagina iniziale del manoscritto, se si considera il volume alla maniera occidentale.

Dio nel deserto di Scete, cioè — egli precisa — nel monastero dei "Caldei"[12]. È una nota di possesso, in siriaco (in carattere serto), allo stesso f. 193ᵛ del codice, vergata verosimilmente nel XII o nel XIII secolo[13], dichiara: «Possiede questo libro il noto monastero della Madre di Dio, che è nel deserto di Scete ed è chiamato Monastero dei Siriani. Chi legge, preghi per il monaco Giovanni che proviene dal monastero di Mār Gabriele»[14].

Quindi, per valorizzare anzitutto la notizia comune alle due note, il codice era conservato nel Monastero dei Siriani — Dayr al-Suryān secondo la denominazione attuale — che è nel deserto di Scete, cioè a Wādi al-Naṭrūn, sul lato occidentale del delta del Nilo, a metà strada fra Alessandria e il Cairo, in Egitto. Come gli studi più recenti hanno accertato grazie alla scoperta di antiche iscrizioni nel monastero e a una conseguente rilettura delle altre fonti[15], il cenobio, fondato nella

---

[12] «Hic liber emptus est in monasterio S. Mariae Matris Dei in deserto Schitin, quod est monasterium Chaldaeorum. Codex antiquissimus». Per queste note, poste sui manoscritti al loro ingresso in biblioteca, cf. C. Pasini, *La raccolta dei manoscritti greci all'origine dell'Ambrosiana: linee di acquisizione (in particolare la missione di Antonio Salmazia a Corfù negli anni 1607-1608)*, in *Studia Borromaica* 15 (2001), pp. 59-107: pp. 60, 87-88, 99 n. 138.

[13] Debbo questa datazione alla cortesia del Prof. Sebastian Brock.

[14] Al f. Iᵛ finale viene data una traduzione latina della nota di possesso: «Est liber iste praeclari coenobii Genitricis Dei, quod est in deserto Schitin et vocatur Monasterium Syrorum Qui legit oret pro monacho Ioanne monasterii Mar Gabrielis». Per il testo siriaco (e per un suo ampio commento) si veda *infra* il par. 1 del saggio di Emidio Vergani, da cui ho preso le informazioni date nel testo. In precedenza il testo siriaco era stata trascritto in W. Wright, *Preface*, in Id., *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, vol. 3, London 1872, pp. I-XXXVIII: nota § a p V.

[15] Cf. K. Innemée - L. van Rompay, *La présence des Syriens dans le Wadi al-Natrun (Égypte)*, in *Parole de l'Orient* 23 (1998), pp. 167-202 ; L. Van Rompay - A. B. Schmidt, *Takritans in the Egyptian Desert: the Monastery of the Syrians in the Ninth Century*, in *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 1 (2001), pp. 41-60. È quindi superata la ricostruzione tradizionale (seguita dalla bibliografia qui di seguito citata, a partire da Hugh G. Evelyn-White), che fissava l'arrivo dei monaci siriani attorno al 710, grazie all'intervento di un ricco notabile takritan di nome Marutha, che ricopriva un'alta posizione nel governo egiziano e che avrebbe acquistato il monastero per i suoi compatrioti. Per la bibliografia precedente sul monastero, ancora preziosa per molte fasi della sua storia, cf. H. G. Evelyn-White, *The monasteries of the Wâdi 'n Natrûn*. Part. II *(The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis)*, New York 1932 pp. 232-235, 309-321, 337-338, 414-416 (e pp. 439-457 in particolare per la biblioteca) O. F. A. Meinardus, *Monks and Monasteries of the Egyptian Deserts*, Cairo 1961, pp. 239-251, e 1989², pp. 121-127; J. Leroy, *Un témoignage inédit sur l'état des monastères des Syriens au Wadi 'n Natrûn au début du XVIème siècle*, in *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 65 (1967), pp. 1-23 (con particolare riferimento alla biblioteca); A. Cody - P. Grossmann, *Dayr al-Suryân*, in *The Coptic Encyclopedia*, vol. III New York - Toronto 1991, pp. 876-881.

prima metà del VI secolo[16], soltanto nel secondo decennio del IX secolo cominciò a essere popolato di monaci siriani, provenienti in particolare da Takrit, la città di antica tradizione cristiana posta sulla riva destra del Tigri, a cento miglia a nord di Bagdad[17]. Infatti in quegli anni, nel quadro della riforma del monachesimo siriano promossa dal patriarca di Antiochia Ciriaco (che proprio di Takrit era originario), in stretta intesa con la Chiesa copta quel monastero fu costituito come sede per monaci siriani. E poiché proprio nell'817 il monastero aveva subìto un grave sacco da parte dei predatori arabi che avevano devastato l'intero Wādi al-Naṭrūn, toccò a questi stessi monaci di provvedere alla ricostruzione dell'edificio e a ridargli vigore, con il generoso sostegno di ricche famiglie di Takrit e della diaspora.

Lungo i secoli il monastero mantenne contatti, talora anche molto intensi, con il mondo siriano, da cui traeva origine, e con differenti comunità della Chiesa siro-ortodossa. Fra queste deve essere annoverata, in posizione preminente, quella di Ṭūr 'Abdin ("Montagna dei servi di Dio"), la regione montagnosa della Mesopotamia settentrionale (oggi nella Turchia sud-orientale al confine con la Siria e con l'Iraq) che ha conservato sino ai nostri tempi una vigorosa presenza della Chiesa siro-ortodossa[18].

---

[16] Nella grave temperie delle discussioni cristologiche in Egitto fra i sostenitori di Severo di Antiochia e quelli di Giuliano di Alicarnasso (cf. A. Grillmeier - Th. Hainthaler, *Christ in Christian Tradition* II/2, London - Louisville (KY) 1995, pp. 25-26 e 79-111; II/4, 1996, pp. 45-52), i monasteri originari di Scete si sdoppiarono: in particolare i fuoriusciti da Dayr Anbā Bishoi (o Pshoi), sostenitori di Severo, fondarono un nuovo monastero intitolato alla Madre di Dio, che continuò a sussistere anche dopo la risoluzione di quella disputa cristologica attorno alla fine del VII secolo.

[17] Cf. J. H. Kramers - C. E. Bosworth, *Takrit*, in *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, vol. X, Leiden 2000, pp. 140-141. Per l'importanza cristiana della città, dal 629 sede del *catholicos* della Chiesa ortodossa d'Oriente, cf. J. M. Fiey, *Tagrit. Esquisse d'histoire chrétienne*, in OS 8 (1963), pp. 289-342 (ora in Id., *Communautés syriaques en Iran et Irak des origines à 1552*, Variorum Reprint, London 1979, n° X); G. Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*, vol. II, Padova 1988, pp. 903-905.

[18] Cf. G. Bell, *The Churches and Monasteries of the Tur 'Abdin*. With an introduction and notes by M. M. Mango, London 1982; A. Palmer, *Monk and mason on the Tigris frontier. The early history of Tur 'Abdin*, Cambridge 1990; si vedano anche A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient. Contribution to the History of Culture in the Near East*, vol. II, Louvain 1960 (CSCO 197, Subs. 17), pp 224-231; H. Anschutz, *Die syrischen Christen vom Tur 'Abdin. Eine altchristliche Bevolkerungsgruppe zwischen Beharrung, Stagnation und Auflosung*, Würzburg 1985; H. Hollerweger, *Lebendiges Kulturerbe Turabdin: wo die Sprache Jesu gesprochen wird*. Unter Mitarbeit von A. Palmer und mit einer Einleitung von S. Brock, Linz 1999; M. Streck - C. E. Bosworth - W. P. Heinrichs, *Ṭūr 'Abdīn*, in *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, vol. X, Leiden 2000, pp. 665-670.

Richiama a questa regione anche il nostro manoscritto quando, come si accennava, nella nota di possesso in siriaco posta al termine del volume, fa conoscere un monaco Giovanni, vissuto nel XII o XIII secolo, che chiede di pregare per lui e che si sottoscrive come proveniente dal Monastero di Mār Gabriele (Mār Ġibrā'il). Questo cenobio infatti, noto anche come Monastero di Qartamin (o Qartmin, dal nome della località vicino alla quale sorge), esistente tuttora con una piccola comunità di monaci, è un monastero siro-ortodosso di antichissima fondazione (tradizionalmente fissata all'anno 396/397, ma anteriore di almeno un quarantennio), nel medioevo abitato da centinaia di monaci e residenza episcopale dei vescovi di Ṭūr 'Abdin, sino a oggi meta di pellegrinaggi e centro spirituale della Chiesa siro-ortodossa[19]. Un monaco di nome Giovanni quindi, proveniente da questo fiorente monastero, si era trasferito in Egitto nel Monastero dei Siriani, verosimilmente prendendosi cura dei manoscritti e lasciando sul nostro codice la nota con la richiesta di preghiera[20].

Nonostante i legami con il mondo siriaco, il Monastero subì momenti di stasi e di regresso, alternati tuttavia a momenti di ripresa più o meno intensa. Nel XIV secolo soffrì gravi pestilenze, carestie e razzie, tanto che all'inizio del secolo seguente, nel 1412-1413, vi era rimasto un solo monaco. Ma nei decenni successivi si verificò una forte ripresa, evidente dopo il 1484 sotto l'egumeno Ciriaco, quando furono anche compiute migliorie agli edifici. Da tempo tuttavia il monastero stava gradatamente ritornando a ospitare monaci copti, sino a ridivenire completamente egiziano nel corso del XVII secolo.

Ricca era anche la biblioteca del monastero, che aveva preso avvio già alla fondazione del cenobio siriano nel IX secolo[21], con i primi

---

[19] Cf. E. Honigmann, *Le couvent de Barṣaumā et le patriarcat jacobite d'Antioche et de Syrie*, Louvain 1954 (CSCO 146, Subs. 7), pp. 140-142; Vööbus, *History of Asceticism* (cit. n. 18), vol. II, pp. 160-161 e 225-227; vol. III, Louvain 1960 (CSCO 500, Subs. 81), pp. 436-437; Bell, *The Churches and Monasteries* (cit. n 18), pp. 6-10, 31-35, 137-139; Palmer, *Monk and mason* (cit. n. 18), *passim*; Hollerweger, *Lebendiges Kulturerbe Turabdin* (cit. n. 18), pp. 59-91; A. Palmer, *Das Kloster von Kartmin – 1600 Jahre Mor Gabriel*, *ivi*, pp. 26-36 (pp. 37-46 in inglese, pp. 47-55 in turco). Come mi segnala il Prof. Luisier, si conoscono in Egitto almeno sei monasteri dedicati all'arcangelo Gabriele (fra essi il più celebre, denominato Dayr al-Naqlūn o anche Dayr al-Malak Ghubriyal, esiste tuttora in al-Fayyūm: cf. O. F. A. Meinardus, *Dayr al-Naqlūn*, in *The Coptic Encyclopedia*, vol. III, New York - Toronto 1991, pp. 845-847; G. Gabra, *Coptic Monasteries Egypt's Monastic Art and Architecture*, Cairo - New York 2002, pp. 64-71), ma il contesto assicura che il monastero di Mār Gabriele in connessione con il monastero dei Siriani sia quello di Ṭūr 'Abdin.

[20] È anche possibile, ma meno plausibile, che il monaco Giovanni si fosse recato al monastero dei Siriani in Egitto solo per una visita temporanea.

[21] Riguardo a una precedente biblioteca del monastero non abbiamo informazioni: in ogni caso le eventuali collezioni dovettero subire i guasti del sacco dell'817

manoscritti donati da sostenitori della zona di Takrit o acquisiti dai monaci. Il nucleo originario venne sensibilmente arricchendosi lungo tutto il secolo seguente, in particolare grazie alle acquisizioni compiute dall'egumeno Mosè di Nisibi in un viaggio in Siria e in Mesopotamia negli anni 927-932. Un forte incremento si ebbe anche nel XV secolo, quando divenne egumeno il già ricordato Ciriaco.

Ma proprio a partire dal XVII secolo la biblioteca attirò l'attenzione dei bibliofili europei, e centinaia di manoscritti siriaci presero quindi la via delle più importanti biblioteche europee: soprattutto del British Museum di Londra, ma anche della Biblioteca Apostolica Vaticana, della Bibliothèque Nationale di Parigi, e di altre ancora[22].

Fra i primi a migrare in Europa dovettero essere i due codici entrati in Ambrosiana: la siro-esaplare C 313 inf. e la siro-peshitta B 21 inf. È plausibile, come suggeriva Enrico Galbiati[23], che i codici siano stati acquistati per l'Ambrosiana da Michele Maronita, uno degli emissari inviati dal cardinale Federico Borromeo a fare acquisti di li-

[22] Non fu tuttavia totalmente depauperata la biblioteca di Dayr al-Suryān, tuttora ricca di un migliaio di manoscritti e di circa duemila frammenti in copto, siriaco, etiopico e arabo. Attualmente è in corso una vasta azione di recupero della biblioteca, nell'ambito di una più ampia opera di scoperte, restauro e studio dell'edificio, dei suoi dipinti e di ulteriori pregevoli reperti: un'azione favorita anche dalla rilevante ripresa che ha ultimamente investito il monachesimo copto e in particolare il cenobio di Dayr al-Suryan (che oggi può contare circa centocinquanta monaci). Per quanto riguarda la biblioteca si veda la notizia, datata 29 maggio 2002 e intitolata *Ancient Manuscripts Found In Egyptian Monastery*, pubblicata sul sito internet www.forbes.com (www.forbes.com/2002/05/29/0529conn_print.html): ivi si segnala che nel 1970 la biblioteca di Dayr al-Suryān fu spostata dall'antica torre, dove era situata sin dall'antichità, in un nuovo edificio (tuttavia con inadeguate condizioni climatiche); e si notifica pure la recente scoperta di un manoscritto e di circa seicento frammenti di antichi codici rinvenuti nell'antica torre bibliotecaria: essendo infatti collassato il primo piano circa cinque secoli fa, vi era stato semplicemente aggiunto sopra un nuovo pavimento di legno; recentemente però, essendo stati rimossi i detriti dell'antico pavimento, sono stati trovati sia il manoscritto, incassato in una condotta d'acqua in disuso, sia più sotto, fra le macerie, i numerosi frammenti. Sulla situazione di degrado della biblioteca e sulle iniziative intraprese per porvi riparo (con la costituzione del Deir al-Surian Conservation Project, sostenuto dall'Institute of Paper Conservation del Regno Unito in collaborazione con le università di Leida, Lovanio e Duke) cf., oltre al sito citato, E. Sobczynski, *The Conservation of Manuscripts in the Library of Deir al-Surian: First Notes*, in K. C. Innemée - L. van Rompay - E. Sobczynski, *Deir al-Surian (Egypt): Its Wall-paintings, Wall-texts, and Manuscripts*, in *Hugoye: Journal of Syriac Studies* (rivista elettronica consultabile in: http://syrcom.cua.edu/Hugoye), I/2 (luglio 1998), II/2 (luglio 1999), paragrafi 51-65. Per le ricchezze artistiche di Dayr al-Suryān si vedano Cody - Grossmann, *Dayr al-Suryān* (cit. n. 15); Gabra, *Coptic Monasteries* (cit. n. 19), pp. 47-56. Per il numero attuale dei monaci mi sono attenuto all'informazione gentilmente fornitami da Anba Suriel, vescovo copto della diocesi di Melbourne (Australia).

[23] Cf. E. Galbiati, *L'orientalistica nei primi decenni di attività*, in *Storia dell'Ambrosiana. Il Seicento*, Milano 1992, pp. 89-120: pp. 101-111.

bri per la biblioteca da poco fondata[24]. Sappiamo infatti che Michele fu incaricato di procurare libri orientali e che a questo proposito, partito da Venezia il 13 giugno 1611, si diresse a Corfù, dove arrivò alla fine di luglio. Di qui peregrinò per due anni in vari luoghi del Mediterraneo sino a concludere il suo viaggio (e la vita stessa) ad Aleppo, nel locale convento dei francescani. Toccò così Zante, Creta, Tripoli di Siria, il monastero di Qanubin (sede in quel tempo del patriarca dei Maroniti), Gerusalemme e Costantinopoli. Da qui, prima di raggiungere Cipro e infine Aleppo, fu anche a Rosetta, il porto a nord-est di Alessandria d'Egitto[25]. Questa deviazione in Egitto, non attestata dagli antichi storici dell'Ambrosiana (anzi esplicitamente negata da Pietro Paolo Bosca[26] e invece semplicemente ignorata da Giuseppe Ripamonti[27]), potrebbe quindi spiegare l'acquisto dei due codici per l'Ambrosiana e risolvere l'altrimenti inspiegabile loro arrivo nella nuova biblioteca borromaica.

2. *Dal cardinale Federico Borromeo ad Antonio Maria Ceriani*

Entrato quindi in Ambrosiana nel 1613[28], il codice della siro-esaplare passò fra le mani di Antonio Giggi, esperto nelle lingue orientali[29], che vi vergò la già ricordata nota di ingresso. Si deve probabilmente a lui anche l'indicazione sul contenuto del codice, che compare nel primo indice alfabetico per autori (e per materie) dei mano-

---

[24] Sul viaggio di Michele Maronita cf. anche Pasini, *La raccolta dei manoscritti greci* (cit. n. 12), pp. 62, 92 nn. 42-43.

[25] Rosetta (Βολβιτίνη per i greci) è oggi denominata Rašid (cf. R. Stewart, *Rashid*, in *The Coptic Encyclopedia*, vol. VII, New York - Toronto 1991, pp 2054-2055).

[26] «Ventum inde est Hierosolymam; [...] iamque volebat Babylonem: verum, prohibente procella, maluit adire Byzantium, quam in Aegyptum penetrare»: P. P. Bosca, *De origine et statu Bibliothecae Ambrosianae Hemidecas*, Milano 1672 p. 67

[27] «Michael ex Libano monte digressus Hierosolymam adit [...]. Sacrorum Bibliorum opus Chaldaice scriptum reperit, emitque conditione optima [...] Par fortuna emptori ad Bizantium (*sic*) fuit»: G. Ripamonti, *Historiae patriae decadis V libri VI*, vol. III, Milano s.d. [1641-1648], p. 225.

[28] Oppure l'anno seguente, in caso di difficoltà di trasporto (per il quale ci possiamo immaginare un percorso dall'Egitto a Venezia, lungo il mar Egeo e poi l'Adriatico, e da qui a Milano via terra).

[29] Cf. Galbiati, *L'orientalistica* (cit. n. 23), pp. 92, 101, 116-117; M. Navoni, *Elenco cronologico dei prefetti e dei dottori della Biblioteca Ambrosiana*, in *Storia dell'Ambrosiana. Il Novecento*, Milano 2002, pp. 443-451: p. 446.

scritti orientali, l'Ambrosiano Z 57 inf., compilato in quegli anni[30]: ivi il codice reca la segnatura M 279.

Nello stesso periodo fu consultato anche dal cardinale Federico Borromeo, che infatti ne fece cenno in una *Nota dei libri orientali per i salmi* conservata nell'Ambrosiano G 4 inf. (al f. 282(r-v))[31], e in altra pagina di questo manoscritto (f. 285v) ne descrisse il contenuto, riportandone fra l'altro la segnatura M 279[32]. Poi non se ne ha più notizia fino alla seconda metà del Settecento, salvo trovarlo recensito, alla nuova e ormai definitiva segnatura C 313 inf., nell'indice dei manoscritti compilato alla fine del Seicento e all'inizio del secolo seguente[33].

Ma fu solo nel 1767 che il manoscritto della siro-esaplare cominciò a essere studiato, nel rinnovato interesse per i manoscritti biblici dell'Antico Testamento, dai Dottori dell'Ambrosiana Giovanni Battista Branca[34] e Gaetano Bugati[35]: il Branca, come afferma il Bugati[36], fu il primo a riconoscerne la rilevanza e, pur non pubblicando alcun estratto da questo manoscritto, già nel 1767 ne aveva segnalato a Benjamin Kennicott e a Paul Jacob Bruns l'importanza di un suo uti-

---

[30] Cf. C. Pasini, *Antichi cataloghi manoscritti dei codici della Biblioteca Ambrosiana*, in *Aevum* 69 (1995), pp. 665-695: pp. 665-667 (debbo tuttavia precisare, a correzione di quanto lì indicato, che il principale compilatore dell'indice non fu il custode del catalogo Giorgio Longo, ma un anonimo copista): al f. 72v è data una prima descrizione generica «Testamentum Vetus syro charactere ms. pg. fol. M 279», integrata tuttavia da una mano successiva in «iuxta interp. Septuaginta»; l'intera notizia è ripetuta al f. 72r, da una mano che riterrei ancora più recente: «Testamenti Veteris pars syro stilo iuxta interpretationem Septuaginta. fol. M 279».

[31] Indicandolo come «Psalterium Syriacum iuxta Septuaginta. Ms. in fol.»

[32] «In Codice Syro pergam. iuxta versionem Septuaginta haec continentur. Fol. M. 279» (e segue l'elenco completo dei libri biblici da «Psalmi» a «Esaias») Cf. pure P. F. Fumagalli, *Federico umanista e pastore alla ricerca della* «hebraica veritas» *dopo Trento*, in *Studia Borromaica* 16 (2002), pp. 69-99: pp. 86-89.

[33] Cf. Pasini, *Antichi cataloghi* (cit. n. 30), pp. 677-692. Si veda l'indice alfabetico per autori e per materie dei manoscritti greci, arabi e di altre lingue orientali conservato nell'Ambrosiano I 133 sup., in particolare i ff. 3-102, vergati da Biagio Guenzati negli anni 1684-1685, contenenti l'indice della parte inferiore (scaffalature alle lettere da A a F): al f. 93v il nostro codice è recensito, tuttavia dalla mano del Dottore Giuseppe Antonio Sassi (in un tempo successivo ma non oltre i primi decenni del secolo seguente), come «Testamenti Veteris pars antiquissima Syriaco style Folio C 313».

[34] Cf. P. F. Fumagalli, *L'orientalistica all'Ambrosiana nel Settecento*, in *Storia dell'Ambrosiana. Il Settecento*, Milano 2000, pp. 167-203: pp. 176-181; Navoni, *Elenco cronologico* (cit. n. 29), p. 444. Una lettera del Branca (datata 6 novembre 1778), in cui richiama i suoi studi sul manoscritto, è citata in P. J. Bruns, *Von einem syrisch-hexaplarischen Manuscripte in der Ambrosianischen Bibliothek zu Mayland*, in *Repertorium für biblische und morgenländische Literatur* 3 (1778), pp. 166-187: p. 172.

[35] Cf. Fumagalli, *L'orientalistica* (cit. n. 34), pp. 190-194; Navoni, *Elenco cronologico* (cit. n. 29), p. 448.

[36] G. Bugati, *Anecdota*, in *Annales literarii* 1787, vol. 1, pp. 289-301: p. 290.

lizzo per la critica biblica, il Bugati invece nel 1788 poté giungere, con grande cura e con unanime apprezzamento della critica, all'edizione del libro di *Daniele*[37], lasciando per altro manoscritta e incompiuta l'edizione dei *Salmi*[38].

Nel frattempo[39], nel 1773 il codice era stato pure consultato da Jac. Jonas Björnstål[40], nel 1777 da Giovanni Bernardo De Rossi[41] e tra la fine del 1778 e i primi mesi dell'anno seguente da Matthias Norberg: quest'ultimo nel 1787, senza il consenso delle autorità dell'Ambrosiana, pubblicò con numerose mende[42] i libri di *Geremia* e di *Ezechiele*[43].

Nell'Ottocento, salvo segnalare l'edizione di alcuni libri profetici e sapienziali fatta nel 1835 da Heinrich Middeldorpf sulla copia manoscritta del Norberg[44], il codice non fu oggetto di studi specifici sino alle ricerche accurate e decisive di Antonio Maria Ceriani, la cui competenza filologica nella lingua siriaca fu per altro concordemente riconosciuta dagli studiosi del suo tempo[45]. Nel 1861, iniziando la collezione dei «Monumenta sacra et profana», egli pubblicò, assumendo come testo-base la siro-esaplare Ambrosiana, il profeta *Ba-*

---

[37] *Daniel secundum editionem LXX interpretum ex tetraplis desumptam*. Ex codice Syro-Esthranghelo Bibliothecae Ambrosianae syriace edidit C. Bugatus, Milano 1788.

[38] Successivamente fatta stampare dal Dottore Pietro Cighera: *Psalmi secundum editionem LXX interpretum*. Quos ex codice Syro-Esthranghelo Bibliothecae Ambrosianae syriace imprimendos curavit, latine vertit, notisque criticis illustravit C. Bugatus, Milano 1820.

[39] Per queste ulteriori informazioni sugli studi della siro-esaplare Ambrosiana e in particolare per le critiche al comportamento scorretto del Norberg cf. ancora Bugati, *Anecdota* (cit. n. 36), pp. 291-293.

[40] Si vedano la sua lettera inviata da Milano il 2 marzo 1773 alla rivista svedese *Samlaren* e la descrizione in latino del manoscritto da lui inviata al Prof. White di Oxford, trascritte in Bruns, *Von einem syrisch-hexaplarischen Manuscripte* (cit. n. 34), rispettivamente pp. 166-168 e pp. 168-172.

[41] Cf. G. B. De Rossi, *Specimen ineditae et Hexaplaris Bibliorum Versionis Syro-Estranghelae*, Parma 1778; Id., *Von der syrisch-hexaplarischen Handschrift zu Mayland, nebst einem Vorbericht von* I. G. Eichhorn, in *Repertorium für biblische und morgenländische Literatur* 3 (1778), pp. 187-212: pp. 197-212.

[42] Segnalate in Bugati, *Daniel* (cit. n. 37), pp. 164-168.

[43] M. Norberg, *Codex syriaco-hexaplaris Ambrosianus-Mediolanensis*, Lund 1787.

[44] H. Middeldorpf, *Codex Syriaco-Hexaplaris. Liber quartus Regum e codice Parisiensi. Iesaias, Duodecim Prophetae Minores, Proverbia, Iobus, Canticum, Threni, Ecclesiastes e codice Mediolanensi*, Berlin 1835.

[45] Cf. C. Pasini, *Il Collegio dei Dottori e gli studi all'Ambrosiana sotto i Prefetti Ceriani e Ratti*, in *Storia dell'Ambrosiana. L'Ottocento*, Milano 2001, pp. 77-127: pp. 81-85; Navoni, *Elenco cronologico* (cit. n. 29), p. 445.

ruch, le *Lamentazioni* e la *Lettera di Geremia*[46]: intendeva così intraprendere un'edizione dell'intero manoscritto che rispondesse a ogni requisito scientifico, eventualmente integrandola con il testo desumibile da manoscritti siro-esaplari di altre biblioteche. In questa linea, già nel 1873, dopo aver studiato a Londra i codici siriaci del British Museum, nel secondo volume dei «Monumenta» poteva pubblicare parti del pentateuco siro-esaplare tratti da quei manoscritti[47]. Ma, a differenza di quanto aveva prospettato, il Ceriani non riprese la pubblicazione della siro-esaplare Ambrosiana, lasciata in sospeso: venuto infatti a conoscenza delle possibilità e dei vantaggi delle riproduzioni fotolitografiche, decise di sostituire quella impresa con un'edizione fotolitografica dell'intero codice. Come egli stesso scrisse sul manoscritto[48], per fotografarlo occorsero più di tre anni, dal 2 giugno 1869 al 27 settembre 1872; nel frattempo si fecero le lastre di pietra per la litografia, e questa fu infine completata il 13 febbraio 1873. L'anno seguente usciva il volume, corredato da elaborate *Notae* dello stesso Ceriani[49].

3. *L'antica legatura del codice*

Proprio nelle *Notae* del Ceriani troviamo per la prima volta alcune informazioni sull'antica, preziosa legatura della siro-esaplare Ambrosiana. Gli studiosi precedenti, attratti dal valore del testo e meno attenti alle caratteristiche codicologiche (secondo la modalità descrittiva dell'epoca), per quanto mi è dato sapere non ne avevano mai

---

[46] A. M. Ceriani, *Baruch, Threni, et Epistola Jeremiae versionis syriacae Pauli Telensis cum notis et initio prolegomenôn in integram eiusdem versionis editionem*, Milano 1861 (Monumenta sacra et profana I, 1), pp. I-VIII e 1-72.

[47] A. M. Ceriani, *Pentatheuchi syro-hexaplaris quae supersunt cum notis. Accedunt nonnulla alia fragmenta syriaca*, Milano 1873 (Monumenta sacra et profana II).

[48] Al f. V^v finale: «Codex iste ope photographiae describi coepit 2 Junii 1869, ut in lapides deinde inferretur et lithographia imprimeretur; et descriptio photographica completa est die 27 septembris 1872 et photolitographia completa fuit die 13 Februarii 1873».

[49] *Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus photolithographice editus*. Curante et adnotante Antonio Maria Ceriani, Milano 1874 (Monumenta sacra et profana VII). Non furono fotografati i fogli avventizi, salvo il f. IV^v finale stampato alla pagina immediatamente seguente il f. 193^v. Fu però aggiunta una fotografia dei due piatti esterni della legatura. Inoltre, non essendo (ancora) presente la numerazione a matita dei fogli (sia in senso corretto sia in senso inverso) (cf. nota 6 *supra*), nel margine superiore esterno di ogni pagina fu posta l'indicazione (a penna) del numero di foglio (*recto* e *verso*).

accennato. Il Ceriani[50] ci informa quindi che i due piatti in legno di noce[51] erano coperti in pelle bruna, ulteriormente rivestita da un'altra pelle scura, più grezza[52], che in vari luoghi era poi caduta lasciando la precedente copertura più o meno intatta (non si era invece conservato il dorso della legatura); all'interno i piatti erano rivestiti di fogli di guardia cartacei. La pelle bruna, precisava ancora il Ceriani, era decorata a secco, come pure a secco era impressa su ambedue i piatti, sulla cornice superiore e inferiore, la scritta in greco (vergata in una grafia maiuscola rotondeggiante): «†ΒΙΒΛΟΣ Ā[53] ΤΩΝ ΘΕΙΩΝ ΓΡΑΦΩΝ ΠΑΛΑΙΑΣ ΚΑΙ ΝΕΑΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ. ΔΙΑΦΕΡΕΙ ΔΕ ΒΑΣΙΛΕΙΩ ΔΙΑΚΟΝΩ†»[54], cioè: «Primo libro delle Sacre Scritture dell'Antico e del Nuovo Testamento: appartiene al diacono Basilio». Poiché si parla di un "primo" volume della Bibbia, mentre si tratta del "secondo", il Ceriani ipotizzò che la legatura provenisse da un altro codice e fosse stata poi adattata a questo; il codice originario — aggiungeva — poteva essere stato sia siriaco sia greco, e in questo secondo caso si sarebbe dovuta ipotizzare un'inversione dei due piatti; infine, concludendo la descrizione, confessava di non sapere precisare a quale epoca risalisse la legatura.

Dalla raffigurazione dei due piatti esterni inserita nell'edizione fotolitografica del codice si può verificare la descrizione data dal Ceriani. Oggi tuttavia il manufatto presenta un aspetto differente grazie al restauro cui è stato sottoposto nel 1992 presso il laboratorio dei monaci di Vertemate[55]: infatti la pelle scura, che ricopriva parzialmente quella bruna originaria, è stata completamente tolta, e il codi-

---

[50] *Ivi*, pp. 139-140.

[51] Non mi è dato poter verificare oggi l'esattezza di questa identificazione, essendo appena visibili porzioni limitatissime del legno delle assi.

[52] Si può pensare che questa nuova pelle scura sia stata posta sull'antica pelle bruna per proteggerla; ma ci si può anche domandare, come opportunamente mi suggerisce il Prof. Carlo Maria Mazzucchi, se non servisse piuttosto a velare la scritta in greco (di cui parlo di seguito nel testo) apposta su di essa e attestante la proprietà del diacono Basilio (dopo che il manoscritto passò a un altro proprietario, si direbbe al Monastero dei Siriani).

[53] Cioè πρώτη.

[54] Le lettere (comprendenti almeno un esemplare di tutte le vocali e della maggior parte delle consonanti, salvo cioè *zeta*, *my*, *csi*, *ypsilon*, *chi*, *psi*) sono "disegnate" a doppio tratto. La grafia è genericamente riallacciabile alla cosiddetta maiuscola biblica [cf. G. Cavallo, *Ricerche sulla maiuscola biblica*, Firenze 1967 (Studi e testi di papirologia 2)]: vi è particolarmente curata la forma rotonda delle lettere *epsilon*, *theta*, *omicron*, *sigma*, *phi*, *omega*; la lettera *alfa* è vergata con il tratto mediano spezzato formante un angolo acuto rivolto verso il basso.

[55] Si veda, al f. I^{v} iniziale, la scritta: «Restaurato per la liberalità di Cornelia Barbieri, in memoria di don Enrico Brivio. 20-7-1992. Gianfranco Ravasi Prefetto».

ce è apparso in tutta la sua sontuosità, con i due piatti nella loro bellezza originaria, quasi intatta, e con i fori ai margini esterno, superiore e inferiore, ai quali erano agganciati i fermagli. Inoltre il dorso è stato rifatto (ugualmente ricoperto di pelle), con capitelli alla greca; e sono stati staccati dai piatti i fogli cartacei di guardia, lasciando quindi apparire le nude assi, con i fori per l'aggancio dei nervi e alcune scritte sul piatto interno anteriore[56].

Riguardo alla pelle (bruna) si potrà completare la descrizione segnalando che si tratta di pelle di capra[57]; nell'uno e nell'altro piatto è inciso a secco, fra le due fasce con la scritta greca, un cerchio contenente al suo interno un quadrato e otto cerchi fra loro intersecantesi, formanti al centro una sorta di ottagono; il cerchio principale è a sua volta inscritto in un quadrato, nei cui angoli sono raffigurate coppie di volatili l'uno di fronte all'altro (sul piatto anteriore) o semplici ramificazioni (sul piatto posteriore); negli spazi creati dalle intersecazioni dei cerchi sono inserite roselline, e pure nell'ottagono centrale sta una rosetta con otto ramificazioni che si dipartono verso ciascun cerchio.

L'ipotesi del Ceriani, secondo cui la legatura potrebbe essere stata precedentemente usata per un codice greco, ovviamente non regge: i fori per i fermagli e quelli per gli attacchi dei nervi, come pure il taglio esterno delle assi, escludono un precedente uso per un manufatto non siriaco (o, se si vuole, non semitico). Inoltre si deve notare come la legatura, nelle sue misure e in tutti i suoi elementi, si adatti perfettamente al codice, inducendo a credere che sia stata approntata proprio per esso: è più semplice, e pienamente verosimile, immaginare un errore nell'imprimere il numero ordinale nel titolo della legatura (per altro all'interno di una titolatura che dovette essere copiata identicamente per tutto il resto sugli altri due volumi[58]), piuttosto che dover supporre un più complicato adattamento di una legatura da un manoscritto a un altro. In ogni caso la sontuosità della legatura lascia intuire l'importanza e l'alta dignità del diacono Basilio che ne fu possessore.

Purtroppo, come ai tempi del Ceriani, non abbiamo elementi evidenti per riconoscere quando e dove sia stata approntata questa ricca legatura: in prima istanza potremmo quindi farla oscillare fino a qualche secolo oltre quei secoli (VIII e IX) nei quali fu vergato il manoscritto, e potremmo inoltre collocarla in ambedue gli ambiti, siria-

---

[56] Di esse dirò *infra* nel par. 4.

[57] Ringrazio per questa identificazione il Dr. Massimo Rodella.

[58] Cioè quello per i libri storici dell'Antico Testamento siro-esaplare (il primo) e quello per l'intero Nuovo Testamento in una delle traduzioni sire esistenti (il terzo).

no[59] ed egiziano, nei quali lo vedremo circolare. Tuttavia sia il motivo del disegno inciso a secco sui due piatti sia la grafia dell'intitolazione ci inducono a non posticipare la legatura oltre il X secolo e, per quanto riguarda l'ambito di origine, sembrano indirizzare più a quello egiziano che non a quello siriano.

Il disegno infatti presenta non poche affinità con quello di legature copte dei secoli IX e X, sia per l'impostazione complessiva della pagina sia per la presenza di soggetti geometrici molto simili[60] (senza trascurare il motivo del volatile, che tuttavia si rinviene in un codice più antico e in una forma non propriamente simile ai due volatili incisi sul piatto anteriore della siro-esaplare Ambrosiana[61]); mentre al contrario, per quanto mi è noto, non emergono motivi a sostegno di un'origine siriana della legatura[62]. Inoltre nella grafia dell'intitola-

---

[59] Sul rapporto fra la cultura greca e quella siriaca (e sulla conoscenza del greco in ambito siriaco) si veda, fra l'altro, il sintetico contributo di S. Brock, *From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning*, in *East of Byzantium: Siria and Armenia in the Formative Period*, Washington (D.C.) 1982, pp. 17-34; ora in Id., *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, Variorum Reprints, London 1984, n° V. Si notino, al riguardo, i numerosi *marginalia* greci, in maiuscola ogivale inclinata [cf. Cavallo, *Ricerche sulla maiuscola biblica*, pp. 118-121; e Id., *Funzione e struttura della maiuscola greca tra i secoli VIII-XI*, in *La Paléographie grecque et byzantine. Paris, 21-25 octobre 1974*, Paris 1977 (Colloques internationaux du CNRS 559), pp. 95-137: pp. 98-106], apposti sulla siro-esaplare Ambrosiana da una mano databile al IX secolo.

[60] Si vedano, fra l'altro, le legature dei codd. M569 (sec. IX-X in.), M590 (prima del 29 agosto 893) e M600 (prima del 29 agosto 906) della Pierpont Morgan Library: riproduzioni in L. Depuydt - D. A. Loggie, *Catalogue of Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library. Album of Photographic Plates*, Leuven 1993 (Corpus of Illuminated Manuscripts 5: Oriental Series 2), tav. 448 e 450 (M569), 455-456 (M590), 457-458 (M600), e in M. Cramer, *Koptische Buchmalerei*, Recklinghausen 1964 (Beitrage zur Kunst des christlichen Ostens 2), tav. 149 a p. 128 (M569), tav. 150 a p. 129 (M600). Ma somiglianze, soprattutto nell'impostazione complessiva, si rinvengono in altre legature, riprodotte in queste stesse pubblicazioni: si vedano, ad esempio, le legature dei codd. M567 (prima del 29 agosto 893), M599 (anno 854/855), M597 (anno 913/914) della Pierpont Morgan Library (cf. Depuydt - Loggie, *Catalogue*, cit., tavv. 447, 452-453, 454; e, per l'ultimo dei tre manoscritti, Cramer, *Koptische Buchmalerei*, cit., tav. 151 a p. 130). Debbo la conoscenza di questi facsimili (e di quelli citati nelle note seguenti) alla squisita cortesia del Prof. Philippe Luisier.

[61] Il motivo del volatile si rinviene sul piatto posteriore della legatura del cod. Or. 5001 della British Library (circa anno 650), riproduzione in Cramer, *Koptische Buchmalerei* (cit. n. 60), fig. 148 a p. 124, e in E. A. W. Budge, *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt*, London 1910, tavv. IV e V.

[62] Purtroppo non mi è stato possibile compiere un'indagine sulle legature siriache altrettanto accurata come quella condotta sulle legature copte. Aggiungo che un autorevole giudizio a favore dell'origine egiziana della legatura del codice Ambrosiano mi è stato cortesemente fornito — grazie al gentile interessamento della Prof.ssa Marlia Mango — dal Dr. Nicholas Pickwoad: ma anche l'esimio studioso, che in questi tempi sta restaurando i manoscritti del Sinai, segnalava di non possedere una circostanziata

zione (che si è detto generalmente riallacciabile a una maiuscola rotondeggiante di tipo biblico)[63], la lettera *alfa*, vergata con il tratto mediano spezzato formante un angolo acuto rivolto verso il basso, richiama l'analoga figura nelle intestazioni di codici copti del IX e X secolo[64]. Infine una nota in copto presente sul piatto anteriore della legatura — della quale si dirà più oltre — potrebbe ben collocarsi nella stessa epoca. Tutti questi indizi concorrono quindi a suggerire come verosimile l'origine egiziana della legatura e a proporne una datazione non successiva al primo millennio.

Non mi è stato invece possibile identificare il diacono Basilio, che possedette il codice e che ne commissionò la legatura, e quindi rimane per ora preclusa, sotto questo profilo, ogni ulteriore specificazione al riguardo.

4. *Le note siriache e copta recentemente rinvenute sulla legatura*

I dati sin qui raccolti ci permettono quindi di affermare la provenienza del codice siro-esaplare Ambrosiano dal Monastero dei Siriani a Wādi al-Naṭrūn in Egitto, ove era certamente presente già nel XII o XIII secolo, quando fu vergata la nota di possesso siriaca. Quanto alla sontuosa legatura, che il manoscritto doveva recare per lo meno al momento della sua uscita dall'Egitto, apparirebbe di fattura egiziana e anteriore all'anno mille. Infine la nota di possesso posta in calce al manoscritto, vergata dal monaco Giovanni di Mār Gabriele, mentre ci conferma i legami fra il Monastero dei Siriani e la regione di Ṭūr 'Abdin (oltre che con la regione di Takrit e con altre comunità siriache), ci segnala lo specifico contatto con il manoscritto nel XII o XIII secolo da parte di un monaco proveniente dal Monastero di Mār Gabriele.

Ma la nostra ricerca non si ferma qui. Grazie infatti al restauro della siro-esaplare Ambrosiana compiuto nel 1992, sul piatto interno anteriore del codice sono tornate visibili tre annotazioni: l'una in copto boairico, le altre due in siriaco, in grafia serto.

Quella in copto ci colloca evidentemente in terra egiziana nel Monastero dei Siriani, in epoca probabilmente antica, forse verso la fine

---

conoscenza delle legature siriache: «He thought the cover looked Egyptian, but admitted he did not have wide knowledge of Syrian covers»: mail di Marlia Mango, datata 3 dicembre 2003).

[63] Cf. nota 54 *supra*

[64] La si veda, ad esempio, nel *Vat. copt.* 66, ai ff. 194r (sec. IX-X) e 269r (sec. X in.): riproduzione in H. Hyvernat, *Album de Paleographie Copte*, Osnabrück 1972 (reimpressione dell'edizione del 1888), tavv. XVI e XXXIV.

del primo millennio o l'inizio del secondo; vergata per altro con errori di ortografia e di grammatica, tanto da far pensare a uno scriba di madre lingua siriaca, reca una formula stereotipata, così traducibile: «Con Dio. Ricordati del peccatore che ha scritto. Dio, abbi pietà di lui. Amen. Così sia»[65].

Delle scritte in siriaco[66], una è stata erasa e risulta quasi del tutto illeggibile, mentre l'altra, probabilmente del XIII o del XIV secolo[67], è ben decifrabile, e riveste interesse analogo all'annotazione siriaca già nota che fa riferimento al monastero di Mār Gabriele. Questa nuova annotazione, apparentemente lasciata in sospeso, può essere resa in italiano con: «Io Giovanni, monaco di nome, di Bēt Sbirinā, dal monastero...»: il monastero cui fa riferimento potrebbe essere sia quello di Mār Gabriele, da cui Giovanni quindi asserirebbe di provenire, o anche lo stesso monastero dei Siriani, di cui semplicemente si dichiarerebbe monaco[68].

La località (Bêt Sbirinā o Bēt Svirinā o altra forma simile)[69] ci riporta ancora a Ṭūr 'Abdin, a meno di un decina di chilometri in linea d'aria dal monastero di Mār Gabriele (ma a tre ore di cammino nel percorso di montagna!) e con specifiche relazioni con esso: nel medioevo infatti, quando in epoca mussulmana il villaggio di Qartamin passò alla nuova religione, il monastero di Mār Gabriele abbandonò la precedente stretta connessione con quel villaggio, entrando quindi in vitale rapporto con Bēt Sbirinā; fra l'altro, più di un terzo dei mo-

---

[65] Per il testo copto (e per un suo ampio commento) si veda *infra*, l'appendice di Philippe Luisier.

[66] Per il testo siriaco delle due note (e per un loro ampio commento) si vedano *infra* i parr. 2 e 3 del saggio di Emidio Vergani.

[67] Anche per questa datazione sono debitore alla cortesia del Prof. Sebastian Brock

[68] Sebastian Brock, in una lettera gentilmente inviatami il 7 aprile 2003, propende per il secondo significato: «the words *men 'umro*, "from the monastery", could either refer to the Monastery of Mor Gabriel in Tur 'Abdin, or to Deir es-Suryan, for both of which the term *'umro* (rather than *dayro*) is used in medieval manuscripts; since the manuscript will certainly already have been at Deir es-Suryan by the time of John of Bsirino (Basibrin), it seems more likely that *'umro* here refers to Deir es-Suryan». Ma mi appare suggestiva anche l'ipotesi, suggerita da Emidio Vergani, secondo la quale la formula non sarebbe lasciata in sospeso ma rimanderebbe al monastero per antonomasia di Mār Gabriele, e Giovanni vi si richiamerebbe, come a denominarsi: «Giovanni del monastero (di Mār Gabriele)» (senza per altro negare la sua appartenenza o presenza al Monastero dei Siriani mentre verga la nota sulla legatura del manoscritto)

[69] Cf. Bell, *The Churches and Monasteries* (cit. n. 18), pp. 100-102; Hollerweger, *Lebendiges Kulturerbe Turabdin* (cit. n. 18), pp. 252-259 (ove il villaggio compare sotto i nomi siriaci di Bsorino, Beth Sbirino e Basibrin e sotto quello turco di Haberli)

naci di Mār Gabriele risulta proveniente da questo villaggio[70]: non ci meraviglia trovare un Giovanni monaco e un omonimo egumeno, ambedue di Bet Sbirina, che lasciarono il loro nome in due manoscritti del Monastero dei Siriani[71]: ma la loro identificazione con il nostro, in mancanza di altri elementi, rimane indimostrabile. Pur deducendo dalla grafia della nota che il monaco Giovanni — che con formula di umiltà si definisce tale solo «di nome» — sia vissuto nel XIII o XIV secolo, non possiamo sapere altro di lui, se non che ebbe fra le mani il codice della siro-esaplare, quando era già stato corredato della sontuosa legatura fatta approntare dal diacono Basilio, e che doveva comunque trovarsi nel monastero dei Siriani (provenendo verosimilmente dal monastero di Mār Gabriele[72]) dal momento che il manoscritto già da tempo si trovava in Egitto.

5. *Conclusioni*

In base a quanto raccolto, possiamo affermare che la siro-esaplare Ambrosiana, codice C 313 inf., fece parte della ricca biblioteca del monastero dei Siriani di Wādi al-Naṭrūn, in Egitto, donde uscì nel 1613 per essere acquistata da Michele Maronita, emissario del cardinale Federico Borromeo, ed essere fatta da lui pervenire in Ambrosiana. Della sua presenza al monastero dei Siriani essa conserva, oltre alla notizia lasciata sul manoscritto da Antonio Giggi, anche la nota vergata nel XII o XIII secolo dal monaco Giovanni, originario del monastero di Mār Gabriele (Qartamin) a Ṭūr 'Abdin. Il legame, che questa nota lascia intuire, fra il monastero dei Siriani in Egitto e il monastero di Mār Gabriele, centro di spiritualità noto e vitale della Chiesa siro-ortodossa di Antiochia, non ci stupisce: per il monastero egiziano i contatti con la madre-terra siriana rimasero costanti nei secoli, non solo con la regione di Takrit ma anche con quella fucina di monaci che furono per secoli Ṭūr 'Abdin e il suo monastero di Qartamin: contatti che troviamo per altro confermati circa un secolo dopo, certamente con Ṭūr 'Abdin e verosimilmente con il monastero di Mār Gabriele, dalla nota del monaco Giovanni di Bēt Sbīrīnā.

---

[70] Cf. Palmer, *Monk and mason* (cit. n. 18), p. 28 e nota 43 ivi (si vedano anche pp. 18-19 e 224-226 e *passim*).

[71] Per il monaco, che lascia il suo nome sul codice British Library, Add. 12,165, cf. Wright, *Catalogue* (cit. n. 14), pp. 842-851; per l'egumeno, il cui nome si rinviene sul codice Add. 14,429, cf. *ivi*, pp. 37-39.

[72] Cf. n. 68 *supra*.

Per quanto riguarda la presenza del manoscritto in Egitto, se l'origine copta della sua legatura e la datazione di essa nel IX o nel X secolo sono esatte, come lascerebbe pure intendere l'antica annotazione copta posta su di essa, si deve allora immaginare che vi si trovasse certamente entro la fine del primo millennio. In Egitto il codice dovette essere posseduto dal diacono Basilio (che ne fece approntare la sontuosa legatura immortalando su di essa il proprio nome), per passare in un secondo tempo al monastero dei Siriani. Quando sia avvenuto questo ulteriore passaggio, non possiamo dire con precisione: certo entro il XII o XIII secolo, quando il «monaco Giovanni del monastero di Mar Gabriele» vergò la nota che attesta il possesso del manoscritto da parte del «famoso cenobio della Madre di Dio, che è nel deserto di Scete ed è chiamato Monastero dei Siriani»[73]; o forse già attorno all'anno mille, se gli errori di ortografia e di grammatica della scritta copta, suggerendo un'origine non egiziana del suo autore, insinuassero l'ipotesi di una sua origine siriaca e diventassero quindi indizio della presenza del manoscritto nel Monastero dei Siriani già in quel tempo.

Quanto al luogo d'origine del codice, pur non potendo escludere in modo assoluto che esso sia stato copiato in Egitto[74], appare di gran lunga più plausibile una sua provenienza dall'ambito siriano, da una delle molteplici località della Siria o della Mesopotamia (da Ṭūr 'Abdin, da Takrit o da altri luoghi ancora).

Se consideriamo tuttavia la questione più da vicino, soprattutto prestando attenzione al contenuto dell'Ambrosiano C 313 inf., può essere avanzata un'ipotesi seducente e molto plausibile, che mi è stata gentilmente suggerita dal professore Sebastian Brock[75]. La notizia fondamentale che regge tale ipotesi ci è fornita dall'*Epistolario* di Timoteo I, che fu *catholikos* della Chiesa siro-orientale, a Bagdad, dal 779 sino alla morte (avvenuta nell'823)[76]. Nella *Epistola* 47[77], scritta

---

[73] Se, per ipotesi opposta, la legatura fosse di origine siriana (e quindi fosse siriano anche il diacono Basilio che possedette il manoscritto, ed eventualmente l'aveva fatto copiare), allora si potrebbe immaginare che dall'ambito siriano il codice fosse direttamente giunto in Egitto nel monastero dei Siriani, fra le stesse acquisizioni o donazioni delle origini, oppure nella grande missione compiuta dall'egumeno Mosè di Nisibi nel 927-932, o in qualche altro tempo e modo.

[74] In Egitto per altro furono fatti vergare alcuni dei primi manoscritti entrati nel monastero dei Siriani (ad esempio gli attuali British Library Add. 14.582 e 17.172: cf. Van Rompay - Schmidt, *Takritans in the Egyptian Desert* [cit. n. 15], pp. 43-44).

[75] Nella già citata sua lettera del 7 aprile 2003.

[76] Su di lui cf. O. Braun, *Der Katholikos Timotheos I und seine Briefe*, in OC 1 (1901), pp. 138-152; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, pp. 217-218; I. Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, Roma 1965, pp. 215-216; W. de Vries, *Timotheos I*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder, Freiburg 1965, vol. 10, coll

verso la fine della vita a Sergio, metropolita di Elam, egli affermava infatti di aver fatto eseguire, con grande spesa e con notevole fatica[78], tre copie di un manoscritto della siro-esaplare. Benché non lo dica esplicitamente, l'originale ricevuto in prestito per il lavoro di copia[79] doveva provenire dal monastero siro-ortodosso di Mār Mattā (a nord est della piana di Mossul)[80], poiché in questo monastero, che era uno dei più antichi e il principale fra quelli siro-ortodossi della Mesopotamia, Timoteo aveva fatto copiare molti altri testi rari[81]. Queste informazioni ci permettono di riconoscere l'ambito geografico ed ecclesiale, insieme siro-ortodosso e siro-orientale, nel quale circolavano manoscritti della siro-esaplare nei decenni nei quali fu copiato anche l'esemplare Ambrosiano; ed è quindi lecito supporre che esso abbia avuto la sua origine precisamente in questo contesto (ovviamente senza poter escludere, ma ugualmente senza poter in alcun modo documentare, una possibile coincidenza fra la siro-esaplare Ambrosiana e i manoscritti fatti copiare da Timoteo[82]).

200-201; A. De Nicola, *Timoteo I nestoriano*, in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Casale Monferrato 1983-1988, coll. 3457-3458; S. Brock, *A Brief Outline of Syriac Literature*, Kottayam 1997 (Moran 'Eth'o 9), pp. 63-64.

[77] Testo siriaco e trad. tedesca: O. Braun, *Ein Brief des Katholikos Timotheos I über biblische Studien des 9. Jahrhunderts*, in OC 1 (1901), pp. 299-313; trad. inglese: Brock, *A Brief Outline* (cit. n. 76), pp. 245-250; trad. francese della prima parte: P. Petitmengin - B. Flusin, *Le livre antique et la dictée. Nouvelles recherches*, in *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*, Genève 1984 (Cahiers d'Orientalisme 10), pp. 247-262: pp. 257-258.

[78] Nel lavoro furono coinvolti, per sei mesi, sei copisti e due dettatori; il *catholikos* si assunse, oltre al controllo generale dell'impresa, anche il compito di una meticolosa revisione. Nella lettera, inoltre, prometteva di far approntare un'ulteriore copia anche per Sergio, se nel frattempo non gli fosse stata recapitata da Gabriele, sincello del califfo, che aveva organizzato l'intera impresa e che aveva ritirato due dei tre esemplari (uno per sé e uno per la città di Bēt Lapat). Riguardo alle modalità seguite nella copia e ad altre interessanti indicazioni codicologiche cf. Petitmengin - Flusin, *Le livre antique* (cit. n. 77), pp. 255-262.

[79] Forse un codice papiraceo o cartaceo: cf. ancora Petitmengin - Flusin, *Le livre antique* (cit. n. 77), pp. 260-261.

[80] Cf. E. A. W. Budge, *Preface*, in Bar Hebraeus, *The Chronography* I, Oxford - London 1932, pp. LIII-LXIII; W. de Vries, *Mar Mattai*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1962, vol. 7, col. 99; J. M. Fiey, *Assyrie chrétienne*, Beyrouth 1965, pp. 759-770.

[81] Così Sebastian Brock; invece secondo Petitmengin - Flusin, *Le livre antique* (cit. n. 77), p. 261, il codice modello sarebbe stato fatto copiare in quegli anni, in ambito siro-orientale, da quello stesso sincello Gabriele che lo aveva poi inviato a Timoteo.

[82] Non riterrei una controindicazione a questa ipotesi il fatto del passaggio di un manoscritto dall'ambito ecclesiale siro-orientale a quello siro-ortodosso: si sarebbe trattato, in ogni caso, di un semplice accordo "commerciale".

Come si è detto, il manoscritto approdò ben presto in terra egiziana, entrando prima in possesso del diacono Basilio e poi del monastero dei Siriani, per approdare infine alla Biblioteca Ambrosiana.

II. Le tre annotazioni siriache
(di E. Vergani)

In queste note presenterò le tre scritte siriache (una quarta è in copto) del codice ambrosiano C 313 Inf.[83], che contiene il secondo volume della versione siro-esaplare dell'Antico Testamento. La prima iscrizione che prenderò in considerazione è il colofone del manoscritto. In seguito, passerò alle due scritte vergate sul piatto interno anteriore del codice: anche di una di queste è possibile, per così dire, fare una piccola edizione[84]. Per quanto riguarda l'altra, invece, potrò offrire solo ciò che sono stato in grado di leggere dalla riproduzione su supporto elettronico e esaminando direttamente il codice. Su invito di Mons. Cesare Pasini, vice prefetto della Biblioteca Ambrosiana, ho potuto infatti prendere ripetutamente diretta visione del manoscritto, ma non sono riuscito, purtroppo, a decifrare un numero di lettere tale da consentire almeno l'abbozzo di una traduzione. Questa iscrizione è infatti erasa e doveva estendersi per almeno 4 righe, le cui tracce occupano la parte medio-alta del piatto, e di cui solo alcune consonanti risultano leggibili con sufficiente chiarezza[85].

1. *La scritta di Giovanni di Mār Gabriele*

Sul foglio 193ᵛ, nella parte alta della pagina, si trova una nota di proprietà del manoscritto. Si tratta di cinque righe attorniate da una linea leggermente ondulata, che circoscrive strettamente lo spazio di scrittura, vergate in *serṭā*[86] in senso parallelo al lato verticale e non

---

[83] Sul manoscritto, cf. *supra* la prima sezione di questo articolo, di Cesare Pasini; sulla scritta in copto, cf. *infra* l'appendice di Philippe Luisier. Entrambi, durante lo svolgimento del lavoro, hanno risposto sempre con premura alle mie varie richieste. Per lo stesso motivo, devo ringraziare anche i bibliotecari dell'Ambrosiana di Milano e del Pontificio Istituto Orientale di Roma.

[84] Per questa scritta, vedi il par. 2; al par. 1 il testo del colofone.

[85] Vedi il par. 3.

[86] Per la datazione al XII-XIII secolo di questa scritta, cf. p. 23 *supra* e n. 13; ivi, alla n. 14, la traduzione latina conservata nel manoscritto al f. Iᵛ finale. Questo colofone in *serṭā* è già stato ripreso da Wright (*Preface*, in Id., *Catalogue* (cit. n. 14), vol. 3, nota § a p. V. Il codice è invece «vergato in un'elegante mano estrangela di fine VIII o inizio IX secolo» (p. 22 *supra*). All'incirca da questo stesso periodo inizia a diffondersi.

alla base del codice. L'informazione contenuta in questo colofone permette di ricostruire un passaggio fondamentale nella storia della trasmissione del codice.

Edizione

ܐܝܬܘܗܝ ܟܬܒܐ ܗܢܐ ܠܕܝܪܐ ܝܕܝܥܬܐ
itaw ktābā hānā l-dayrā idi'tā

ܕܝܠܕܬ ܐܠܗܐ ܕܒܡܕܒܪܐ ܕܐܣܩܝܛܝ
d-yāldat alāhā dab-madbrā d-'esqiṭi

ܘܡܫܬܡܗܐ ܗܝ ܕܝܪܐ ܕܣܘܪܝܝܐ
w-meštamhā hi dayrā d-suryāyē

ܗܘ ܕܩܪܐ ܢܨܠܐ ܥܠ ܕܝܪܝܐ ܝܘܚܢܢ
haw d-qarē nṣallē 'al dayrāyā yūḥannān

[ܡ]ܢ ܥܘܡܪܐ ܕܡܪܝ ܓܒܪܝܐܝܠ
[m]en 'umrā d-mār gabri'ēl

Traduzione

Possiede questo libro il noto convento
della Madre di Dio, che (è) nel deserto di Scete
ed è chiamato Convento dei Siriani.
Chi legge preghi per il monaco Giovanni
(che proviene) dal monastero di Mār Gabriele.

Commento

ܠܕܝܪܐ ܝܕܝܥܬܐ = *l-dayrā idi'tā* = il noto convento

Il termine *dayrā*, che vale in primo luogo «habitatio, ovile»[87], in seguito, generalmente al femminile, designa il monastero, conservan-

---

nei manoscritti siro-ortodossi, l'uso del *serṭā*: cf. S. P. Brock (ed. with the assistance of D. G. K. Taylor), *The Hidden Pearl: the Syrian Orthodox church and its ancient Aramaic heritage*, vol. 1, Roma 2001, p. 39; datato, ma non privo di informazioni utili, J. P. P. Martin, *Syriens orientaux et occidentaux. Essai sur les deux principaux dialectes araméens*, in *Journal Asiatique* VI, 19 (1872), pp. 305-483: pp. 320-332; per un riesame aggiornato dello sviluppo delle scritture siriache, in cui il *serṭa* è considerato «a formalized version of the old cursive», cf. J. F. Healey, *The Early History of the Syriac Script: A Reassessment*, in JSSt 45 (2000), pp. 55-67.

[87] Cf. R. Payne Smith (et alii), *Thesaurus Syriacus*, vol. 1, Oxonii 1879, coll. 852-853.

do la memoria di un antico legame tra i primi gruppi di asceti delle chiese di Siria e Mesopotamia e la successiva tradizione monastica[88]. Il Convento della Madre di Dio a Scete ebbe un ruolo unico nella trasmissione della cultura siriaca. Una grande quantità di manoscritti è stata salvaguardata, per il favorevole clima secco dell'Egitto, proprio dalle collezioni raccolte in questo monastero durante la sua vita plurisecolare. La storia della siro-esaplare Ambrosiana anticipa quella di altri manoscritti che, dall'Oriente, fecero tappa a Dayr al-Suryān prima di approdare, tra XVIII e XIX secolo, nelle biblioteche europee (in specie Vaticana e British Library)[89].

ܕܒܡܕܒܪܐ ܕܐܣܩܝܛܝ = *dab-madbrā d-'esqīṭī* = che (è) nel deserto di Scete

Il nome di *'esqīṭī*, Σκήτη, compare in una delle differenti forme in cui è attestato nelle fonti siriache. A stare ancora al *Thesaurus*, è accompagnato di frequente, come nel caso riportato, dalla caratterizzazione geografica e ambientale, *dab-madbrā*, che serve per differenti tipi di luoghi desertici, per il «desertum Scetense» e «Nitrense» non meno che per quello Arabico[90].

ܕܝܪܐ ܕܣܘܪܝܝܐ = *dayrā d-sūryāyē* = Convento dei Siriani

Per l'autore di questa scritta, la fama del monastero come Convento dei Siriani deve essere consolidata. Monaci di lingua siriaca erano presenti dal VI secolo a Scete (la fondazione del monastero risali-

---

[88] Sul «gruppo (*dayra*) di pastori», che assistevano il vescovo nella cura di vergini e continenti, nella Chiesa di Nisibi, cf. Ph. Escolan, *Monachisme et Église. Le monachisme syrien du IVe au VIIe siècle: un monachisme charismatique*, Paris 1999 (Théologie Historique 109), pp. 24 e 203 (per il termine ormai toponimo)

[89] «Even before this time, however, some MSS. from the Nitrian desert had found their way into Europe. Two such are in Ambrosian Library at Milan» (Wright, *Preface* in Id., *Catalogue* [cit. n. 14], nota § a p. V). Prima di divenire copto nel XVII secolo, Dayr al-Suryān fu a lungo un centro siro-ortodosso. Sulla sua biblioteca, vera custode dell'eredità culturale siriaca, cf. Brock, *The Hidden Pearl* (cit. n. 86), vol. 2, pp. 162-164; inoltre: Evelyn-White, *The Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn* (cit. n. 15), pp. 439-458 (p. 454, per i manoscritti ambrosiani); J. Leroy, *Moïse de Nisibe*, in *Symposium Syriacum 1972*, Roma 1974 (OCA 197), pp. 457-470: pp. 457-466; Id., *La renaissance de l'Église syriaque aux XIIe-XIIIe siècles*, in *Cahiers de Civilisation Médiévale Xe-XIIe Siècles* 14 (1971), pp. 131-148 e 239-255: pp. 137-140 e 241-243; I. Aphram I Barsoum, *The Scattered Pearls. A History of Syriac Literature and Sciences* [originale arabo, Homs 1943], Piscataway (NJ) 2003², pp. 13-14 (ringrazio il Prof. Vincenzo Poggi S I per questa e altre indicazioni).

[90] Payne Smith, *Thesaurus Syriacus* (cit. n. 87), vol. 1, coll. 318 e 816; cf., inoltre A. Cody, *Scetis*, in *The Coptic Encyclopedia* (ed. A. S. Atiya), vol. 7, New York e altre città 1991, pp. 2102-2106.

rebbe al 536 d.C.), ma la caratterizzazione siro-occidentale che lo rese famoso dovette originarsi nel IX secolo[91].

ܢܨܠܐ ܥܠ ܕܝܪܝܐ ܝܘܚܢܢ = *nṣallē 'al dayrāyā yūḥannan* = preghi per il monaco Giovanni

Com'è consuetudine, il monaco che ha sottoscritto la nota di possesso del codice chiede il conforto della preghiera del lettore (*haw d-qārē nṣallē 'al* = «colui che legge preghi per») con una supplica analoga a quelle presenti su altri manoscritti del Convento dei Siriani[92]. Non sorprende inoltre, essendo queste formule convenzionali, che l'espressione possa coincidere a volte quasi alla lettera. È il caso ad esempio di un'invocazione vergata, con grafia piccola di mano più moderna, su un manoscritto datato circa al 724 d.C.: «Ebbe l'opportunità di leggere questo libro Abraham, il misero, monaco (soltanto) di nome (*dab-šem dayrāyā*), da Bēt Sbirinā, dal monastero (*'umrā*) di Mār Gabriele nell'anno 1794 dei Greci (1483 d.C.). (Colui) che legge

---

[91] Cf. Brock, *The Hidden Pearl* (cit. n. 86), vol. 2, p. 162; Innemée - Van Rompay, *La présence des Syriens* (cit. n. 15), pp. 186 e 191-193; vedi, inoltre, pp. 23-25 *supra*.

[92] Riporto due colofoni (termine con cui intendo, estensivamente, ogni genere di annotazione su manoscritto), che, oltre ad avere la formula di preghiera, sono pure note di possesso di libri dello stesso monastero: 1) «Questo libro di *memre* è del monastero (*dayrā*) santo della Madre di Dio, Maria, nel deserto di Scete. Pregate (*ṣallaw*) per me (*'lay*) con amore a motivo di nostro Signore e per i miei padri corporali; pregate (*ṣallaw*) per il mio maestro Rabban Isaia che siamo ܩܪ [parola incompleta] dell'oriente, dal villaggio (*qri[tā]*) . . Bēt Sbirina, cittadella (*qasṭra*) benedetta. Io, il misero Giovanni, presbitero di nome (*b-šem qaššišā*), e colui che prega per noi (*mṣallē 'layn*), anche lui possa ricevere il perdono dal Signore. Amen». Si tratta del codice Add 12165 (datato al 1015 d.C.), f. 355r la nota è più tarda ed è apposta ai piedi della pagina. Sul margine le seguenti parole, che sembrano riferirsi al vescovo che ha sostenuto le spese del manoscritto: «Dal monastero grande (*'umrā rabbā*) di Mār Gabriele, Mār Samuele, Mār Simone di Qartamin» (Wright, *Catalogue* [cit. n. 14], vol. 2, pp. 850-851); 2) «Questo libro (di) Commento dell'Antico e del Nuovo (Testamento) è del monastero (*dayrā*) santo del cenobio (*bēt*) della Madre di Dio che (è) nel deserto di Scete. A nessuno sia permesso di appropriarsene per sé... Vi supplico, fratelli e maestri miei, pregate (*ṣallaw*) per me (*'lay*), il monaco (*dayrāyā*) Giovanni dal monastero grande (*'umrā rabbā*) e venerabile di Mār Gabriele dal villaggio (*qritā*) benedetto di Bēt Sbirinā». Questa scritta, sul codice Vat. syr. 103, f. I, è elencata in catalogo dopo una nota sul f. 370v in calligrafia più recente (rispetto alla precedente del IX secolo) cf. St. E. Assemanus - J. S. Assemanus, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum Catalogus in tres partes distributus*, vol. 3, (Paris 1926). Romae 1759, p. 27. Sui colofoni siriaci, cf. Brock, *The Hidden Pearl* (cit. n. 86), vol. 2, pp. 252-261 e, dello stesso, l'interessante studio su *The Scribe Reaches Harbour*, ora in Id., *From Ephrem to Romanos. Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity*, Aldershot e altre città 1999, pp. 195-202 (cap. XVI).

(*d-qārē*) preghi per lui (*nṣallē 'law*), a motivo di nostro Signore»[93]. Va invece sin d'ora osservato che l'attività di copisti e conservatori svolta dai monaci di Mār Gabriele è stata intensa nel corso dei secoli. La loro opera — non solo quella del Giovanni che ha sottoscritto la siro-esaplare Ambrosiana — è ben attestata, in alcuni periodi, proprio a Dayr al-Suryān[94].

[ܡ]ܢ ܥܘܡܪܐ ܕܡܪܝ ܓܒܪܐܝܠ = [*m*]*en 'umrā d-mār gabri'ēl* = dal monastero di Mār Gabriele

Giovanni, con ogni verosimiglianza, si trova ormai a Dayr al-Suryān in modo definitivo e non per una visita temporanea[95]. Avrebbe così compiuto un tragitto non molto diverso da quello, ad esempio, di uno dei copisti di nome *Bākôs*, studiati da J. Leroy. *Bākôs*, infatti, si trasferì dalla regione di Edessa in Egitto[96]. Nella dichiarazione sulla proprietà del codice, Giovanni mantiene nel suo nome l'indicazione della provenienza da Mār Gabriele[97], che lo distingue dagli altri

---

[93] Vedi f. 89r del codice Add. 14428 (cf. Wright, *Catalogue* [cit. n. 14], vol 1, p. 10). Wright rinvia, per Bēt Sbirinā, a J. S. Assemanus, *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana*: I. *De scriptoribus syris orthodoxis*, Romae 1719, pp 215-216, il quale cita, da un suo codice siriaco, un'epigrafe a una omelia «sull'amore della dottrina». «Di nuovo, fu ancora restaurato, ricucito, legato, rilegato e impaginato insieme da Abraham, presbitero monaco, figlio di Behnam, da Bēt Sbirinā, nell'anno 1789 dei Greci (1478 d.C.), nel monastero santo di Bēt Mār Samuele e Mār Simone e, eminente tra gli eletti, Mār Gabriele (...)» (cf. anche Honigmann, *Le couvent de Barṣaumā* [cit. n 19], pp. 169-170).

[94] Sotto l'abate Severo/Ciriaco (1492-1516), vi fu un rinnovamento della biblioteca, a cui non risultano estranei monaci di Bēt Sbirinā; cf. Leroy, *Un témoignage inédit* (cit. n. 15), pp. 13, 17-19, 21; Evelyn-White, *The Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn* (cit. n. 15), vol. 2, pp. 451-452.

[95] Del resto sempre possibile; cf., sul f. 1v del codice Add. 14429 (datato al 719 d C.), le parole scritte senza cura, in data sicuramente più recente, da un monaco di Takrit, che avrebbe visitato il monastero della Madre di Dio: «Io, peccatore e debole, da Takrit, sono giunto [così ho interpretato] al monastero (*l-'umrā*) della Madre [così interpreta Wright] di Dio, che (è) nel deserto» (Wright, *Catalogue* [cit. n. 14], vol. 1, p. 39); inoltre: Innemée - Van Rompay, *La présence des Syriens* (cit. n. 15), p. 190.

[96] Egli avrebbe donato al Convento della Madre di Dio un evangeliario come mezzo di pagamento del suo soggiorno, cf. J. Leroy, *Deux scribes syriaques nommés Bākôs*, in OS 7 (1962), pp. 103-120: pp. 110-112; cf. anche l'elenco dei calligrafi in Barsoum, *The Scattered Pearls* (cit. n. 89), p. 543. Il monastero in Egitto fu un luogo di rifugio per i siri in periodi di calamità e invasioni, dei Turchi (verso il 1088) o dei Mongoli (1254); i contatti non furono sempre facili, ma, dopo la peste e la fame del 1374, l'immigrazione riprese, con monaci libanesi e orientali in genere, cf. Leroy, *Un témoignage inédit* (cit. n. 15), pp. 3-4; Evelyn-White, *The Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn* (cit. n. 15), vol. 2, pp. 383, 390, 403.

[97] Ringrazio Mons. Pier Francesco Fumagalli, per un utile scambio di pareri su questo punto. Su Mār Gabriele, cf. Brock, *The Hidden Pearl* (cit n. 86), vol 2, pp 155-

monaci nel nuovo convento e lo qualifica come esperto per i codici scritti nella sua lingua. Attualmente, in realtà, non è chiara la lettura di *men*, «proveniente da», sul manoscritto: resta la parte finale della *nūn*, ma tale lettura non pare avere alternative[98]. Quanto alla contemporanea presenza dei termini *dayrā* e *'umrā* nel colofone, non si dovrebbe pensare, in questo contesto, a particolari sfumature di significato, poiché il sinonimo, anche in una breve scritta, può giustificarsi a buon diritto sul piano stilistico. Tuttavia, etimologicamente, il primo potrebbe riferirsi più direttamente alla sede, il secondo alla professione monastica e, in questo caso, alla comunità d'origine[99].

2. *La scritta di Giovanni di Bēt Sbīrīnā*

Delle due iscrizioni sul piatto anteriore del codice riproduco anzitutto quella inferiore, che si trova nella fascia centrale della retro-copertina, quasi suddividendola in due parti. Essa è posta in evidenza sulla pagina, in una collocazione adatta per un'annotazione o un appunto di chi ha giocato qualche ruolo nella trasmissione del manoscritto; non è chiaro tuttavia il rapporto che questa scritta[100] aveva con quella erasa[101], contrariamente alla quale risulta di agevole lettu-

---

156. Il monastero si trova in Ṭūr 'Abdin e non distante dal villaggio di Qartamin, cf. ancora: Honigmann, *Le couvent de Barṣaumā* (cit. n. 19), pp 140-142; Barsoum, *The Scattered Pearls* (cit. n. 89), pp 9, 12, 568; Palmer, *Monk and mason* (cit. n. 18), pp. 4 e 28, *passim*; Hollerweger, *Lebendiges Kulturerbe Turabdin* (cit. n. 18), pp. 59-91; A. Palmer, *The 1600-Year History of the Monastery of Qartmin (Mor Gabriyel)*, *ivi*, pp. 37-46.

98 *d-men*: Wright, *Preface* in Id., *Catalogue* (cit. n. 14), nota § a p. V.

99 «Accurate *dayrā* locus fuit, et *'umrā* modus vivendi sub disciplina monastica (...). Sed passim valet ipsum coenobium» (Payne Smith, *Thesaurus Syriacus* [cit. n. 87], vol. 2, col. 2920). Secondo D. Sourdel, *Dayr*, in *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, vol. 2, Leiden 1991, pp. 194-195, la parola *dayr*, di origine siriaca, serve a indicare i monasteri che continuarono a funzionare in periodo islamico; in Iraq chiamati anche col termine *'umrā*, di origine incerta.

100 Arduo identificarne l'autore: «Pur deducendo dalla grafia della nota che il monaco Giovanni (...) sia vissuto nel XIII o XIV secolo, non possiamo sapere altro di lui, se non che ebbe tra le mani il codice della siro-esaplare», già rilegato dal diacono Basilio, nel monastero dei Siriani in Egitto» (p. 36, *supra*).

101 Varie le ipotesi: 1) le due scritte non avevano rapporto tra loro (sul piatto vi è anche quella copta); 2) l'erasione della scritta più lunga non è indipendente ma contestuale all'iscrizione di quella più breve; 3) si trattava di un'unica scritta (ma difficilmente la mano pare diversa; le quattro linee della scritta erasa sono parallele, mentre l'altra, distanziata, ha un andamento diverso); 4) il quadro è più complesso, se si tiene conto anche della nota sul f. 193v (vedi paragrafo 1). Per la prassi seguita a Dayr al-Suryan nella catalogazione dei libri di proprietà del monastero, cf. n. 138, *infra*.

ra, sebbene lasci piuttosto insoddisfatta la nostra curiosità, poiché *sembra* lasciata in sospeso[102].

Si tratta di un'unica linea vergata dal bordo esterno del piatto del codice verso quello interno con una direzione che, specie nelle ultime parole, tende verso l'alto. Di sotto all'ipotetica linea di traccia, si trova invece almeno il primo termine della scritta. L'autore ha utilizzato il *serṭā*, la scrittura siro-occidentale[103], senza alcun tipo di vocalizzazione, tranne in un caso che si discuterà. Ben evidenti sono i punti inferiori e superiori di *dālat* e di *rēš*, così come è assai chiaro il punto diacritico collocato sopra il pronome personale di prima persona con cui inizia l'iscrizione.

Edizione

ܐܢܐ ܝܘܚܢܢ ܕܒܫܡ ܕܝܪܝܐ ܣܒܝܢܢܝܐ ܡܢ ܥܘܡܪܐ

enā yūḥannan dab-šem dayrāyā sbīnnāyā men 'umrā

[102] Sottolineerei *sembra*, perché, a un ulteriore esame, vengono in mente anche altre congetture, come detto alla nota precedente. Sull'impressione che la scritta sia sospesa e su altri particolari, ho discusso con S.E.R. Prof. Sarhad Jammo, che ringrazio per avermi messo a parte della sua esperienza. Le "suggestioni" presentate in queste note restano solo di mia responsabilità.

[103] Cf. la bibliografia alla n. 86. L. Costaz, *Grammaire syriaque*, Beyrouth 1964^2, p. 3, considera il *serṭā* la scrittura dei siri occidentali dal XVI secolo, ma, tra l'antica scrittura *esṭrangelā* (usata in occidente fino all'VIII secolo) e il *serṭā*, vi sarebbe stata una serie intermedia di «scritture di transizione» o «corsivi giacobiti». Per l'iscrizione inferiore (quella leggibile), si guarda con interesse al *sertā* di manoscritti come quello del 1276 d.C. (Cambridge, University Library, codice Add. 2003, f. 43) (W. H. P. Hatch, *An Album of Dated Syriac Manuscripts*, Boston [Massachusetts, USA], 1946 [Monumenta Palaeographica Vetera. Second Series], pp. 188-189). Se non fosse per la particolare cura della scrittura, potrebbe darsi un confronto, a una datazione più bassa, con un manoscritto di scriba anonimo del Monastero di Santa Maria Deipara "in Nitria", degli anni 1480/1481 (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Vat. syr. 18, f. 27v) (*ivi*, pp. 202-203). Come in questo manoscritto e nella riga sul codice Ambrosiano, una sorta di uncino ricurvo a sinistra nel colmo della *ālap* appare chiaro nella grafia di un codice di Mardin riprodotto fotograficamernte da Arthur Vööbus (e dallo stesso datato al XVI secolo per il carattere della scrittura): cf. A. Vööbus, *A Syriac Lectionary from the Church of the Forty Martyrs in Mardin, Tur 'Abdin, Mesopotamia*, Lovanii 1986 (CSCO 485, Subs. 76), p. XII e *passim*. Sulle scritture siriache, vedi inoltre: Barsoum, *The Scattered Pearls* (cit. n. 89), pp. 17-22; F. Briquel-Chatonnet, *Manuscrits syriaques de la Bibliothèque nationale de France (nos 356-435, entrés depuis 1911), de la bibliothèque Méjanes d'Aix-en-Provence, de la bibliothèque municipale de Lyon et de la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg*, Paris 1997, pp. 12-13.

Traduzione

Io, Giovanni, di nome (soltanto) monaco, (sono) di Bēt Sbirinā, dal monastero...

Commento

ܐܢܐ ܝܘܚܢܢ = *ena yuhannan* - Io, Giovanni

Si tratta del pronome di prima persona, perché porta indicato il punto diacritico superiore che distingue nei manoscritti il pronome dalla copula[104]. Quanto al nome e al modo di presentarsi, vuole il caso (non più di una curiosità, ovviamente) che essi coincidano con quello dell'autore dell'Apocalisse, che scrive esattamente così di se stesso: ܐܢܐ ܝܘܚܢܢ (Ap 1,9 e 22,8). In entrambi i versetti, segue una breve presentazione: «vostro fratello e vostro compagno nella tribolazione e nella speranza che (è) in Gesù» (Ap 1,9); «che vide e ascoltò queste cose» (Ap 22,8). In realtà, essendo un nome assai diffuso[105], non è affatto scontato poter identificare uno di questi monaci che hanno lasciato una loro scritta sulla siro-esaplare Ambrosiana con altri Giovanni di Bēt Sbirinā i cui nomi ricorrono su manoscritti della biblioteca del Monastero dei Siriani[106]. Ma non è inutile, mi pare, confrontare i caratteri formali e contenutistici dell'iscrizione di Giovanni con le annotazioni di altri copisti, pur disposte su un ampio arco temporale.

ܕܒܫܡ ܕܝܪܝܐ = *dab-šem dayrayā* = di nome (soltanto) monaco

La *dālat* potrebbe introdurre anche una relativa: «che (sono) monaco di nome», avvalorando l'idea che questa osservazione è data come incidentale e quasi scontata, mentre l'accento sarebbe posto sulle altre parole della nota, ossia sull'affermazione della contemporanea provenienza dell'autore della scritta da Bēt Sbirinā e «dal monastero» (*sbīrīnāyā men 'umrā*). Per dichiarare la propria appartenenza e professione monastica, Giovanni fa ricorso a un modo di dire che vale come una formula di umiltà. Il *Thesaurus* riporta, come esemplificazione, l'espressione analoga valida per la dignità episco-

---

[104] Cf. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus* (cit. n. 87), vol. 1, col. 250: «Copulae etiam inservit (...): in codd. autem cum puncto infra ܐܢܐ, at ܐܢܐ cum puncto supra valet *ego*».

[105] Basti scorrere l'indice di Wright, *Catalogue* (cit. n. 14), vol. 3, pp. 1295-1300.

[106] Per via d'ipotesi, si potrebbe considerare qualche incerto dettaglio della tradizione, cf. n. 137, *infra*

pale: ܐܦܝܣܩܘܦܐ בשם = «nomine tantum episcopus»[107], ma nei colofoni è usuale far precedere l'indicazione dello stato religioso dello scriba dall'espressione *b-šem* (lett.: «con il nome di, con la fama, l'apparenza di»)[108]; e *b-šem dayrāyā*, per i monaci[109], ricorre assai frequentemente, così come *b-šem qaššīšā*, per i presbiteri[110].

Va inoltre notato che, sotto la *šin*, si trovano due punti diacritici: ciò farebbe pensare all'uso dei punti vocalici (..= *e*) proprii della tradizione siro-orientale[111]. Il particolare è di rilievo, perché mostrerebbe la parziale adozione della vocalizzazione siro-orientale[112] da

---

[107] Payne Smith, *Thesaurus Syriacus* (cit. n. 87), vol. 2, col. 4199. Ricorre anche nel *Libro della Vita* di Bet Sbirinā, cf. Palmer, *Monk and mason* (cit. n. 18), microfilm, p. 81; sezione 2.

[108] «1. Nomen; 2a. fama, gloria; b. rumor, suspicio; 3. persona; 4. praetextus (...)» (C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Halis Saxonum 1928², p. 784); con ܒ «e nomine; in nomine, sub specie, sub praetextu» (Payne Smith, *Thesaurus Syriacus* [cit. n. 87], vol. 2, col. 4199).

[109] Per *b-šem dayrāyā*, cf. le scritte del 1401 sul codice Orient. 1017 (n. 132 *infra*) e del 1483 sul codice Add. 14428 (n. 93 *supra*); inoltre, sul codice 396 della Bibliothèque nationale de France, del XV secolo (1479/80), cf. la scritta di Gabriele, figlio di *Īšō'*, di Bēt Sbirinā, sacerdote e monaco del monastero di Mār Samuele, Mār Simone e Mār Gabriele (Qartamin): «Decorò (questa pagina) Gabriele, peccatore, monaco (solo) di nome (*b-šem dayrāya*), *sbirināyā*, nell'anno 1791 (1480 d.C.)» (Briquel-Chatonnet, *Manuscrits syriaques* [cit. n. 103], p. 118).

[110] Per *b-šem qaššīša*, cf. le scritte del 1401 sul codice Orient 1017 (n. 140 *infra*) e un'altra sempre tarda sul codice Add. 12165 (n. 92 *supra*), del 1420 sul codice Add 21210 (n. 136 *infra*). La formula è usata inoltre, su questi stessi manoscritti, da un diacono (*b-šem mšamšānā*: Add. 14699, scritta del 1539, cf. Wright, *Catalogue* [cit. n 14], vol. 1, p. 305), e da un altro monaco di Mār Gabriele a Bēt Sbirinā che, nel 1492, su colofone di un manoscritto da lui rilegato e restaurato, ricorda i novizi del monastero che sono *b-šem madnḥayē* «di nome/fama orientali» (n. 121 *infra*). Forse un'indagine sistematica potrebbe chiarire se l'uso di questo genere di sintagma preposizionale sia più frequente in certi ambienti e tempi piuttosto che in altri. Ad esempio, sullo stesso Orient. 1017 sopra citato, non utilizza la formula *b-šem* il presbitero (*qaššīšā*) Isaac bar Antonio, che vi scrive nel 1667 (cf. Wright, *Catalogue* [cit. n. 14], vol. 2, p. 900).

[111] Nei colofoni citati da Wright, *Catalogue* (cit. n 14), vol. 2, pp. 899 e 900 (cf. nn. 109 e 110 *supra*), *b-šem dayrāyā* e *b-šem qaššīšā* presentano i due punti sottoscritti esattamente come quelli che, salvo errore di lettura, si trovano sotto *šem* nel codice Ambrosiano; Wright, nel catalogo, li ha indicati in casi come quelli segnalati, non in altri. Certo, sarebbe utile un controllo diretto sui manoscritti: tuttavia, forse, anche questo dettaglio può offrire informazioni sulla mano che ha vergato il piatto del siroesaplare di Milano.

[112] Sempre che non si tratti dei due punti (..) che, nel corso del VII secolo, comparvero (con ÷) a sostituire, nei suoi vari aspetti e funzioni, l'uso del singolo punto diacritico, usato nei tempi più antichi, cf. J. B. Segal, *The Diacritical Point and the Accents in Syriac*, London 1953 (London Oriental Series 2), pp. 23-32 e 37; J P P Martin, *Histoire de la ponctuation ou de la massore chez les Syriens*, Extrait du *Journal Asiatique* VII, 5 (1875), pp. 56-75. Un dettaglio analogo a quello sopra notato è valorizzato da Sebastian Brock, per attribuire o meno ai siro-orientali, una iscrizione di Tel Mšaš

parte di questo Giovanni, che pure scrive in *serṭā*, ossia con la grafia occidentale[113]. Se tale considerazione può avere qualche valore, occorre allora soffermare l'attenzione sulla fase di sviluppo in cui la trasmissione dei manoscritti poteva presentare consuetudini del genere[114], anche se è difficile dire se questo fatto possa di per sé palesare qualcosa di abbastanza rilevante sulla prassi di scrittura e sui tempi in cui operò il monaco Giovanni[115]. Il quale si autodefinisce *dayrāyā*, ossia «coenobita, monachus»[116], con un termine usato tradizionalmente nella chiesa siriaca per designare i monaci[117]. Si tratta perciò di lessico di "lunga durata", che, difficilmente, può fornire più

(15 Km a est di Beersheba) cf. S. Brock, *Syriac into Greek at Mar Saba: The Translation of St Isaac the Syrian*, in J. Patrich (ed.), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, Leuven 2001 (Orientalia Lovaniensia Analecta 98), p. 203.

[113] Il codice Orient. 1017 (1364 d.C.), in cui *šem* presenta i due punti sottoscritti (nn. 132 e 140 *infra*), contiene occasionalmente «Greek and Syriac vowels» (Wright, *Catalogue* [cit. n. 14], vol. 2, p. 890). Sullo stesso manoscritto, nelle annotazioni più tarde, le indicazioni vocaliche si fanno più frequenti.

[114] Al Convento dei Siriani si segnalano numerosi esemplari di *massora* occidentale, ma almeno uno orientale: Leroy, *Un témoignage inédit* (cit. n. 15), pp. 7-8. Per la presenza dei siro-orientali in Egitto, cf. J.-M. Fiey, *Coptes et syriaques, contacts et échanges*, Extrait de *Studia Orientalia Christiana. Syriaca. Soc. Collectanea* 15 (1972/1973), pp. 295-366: pp. 332-340). «Sometimes these vowels [siro-orientali] are seen in West Syriac manuscripts too» (J. F. Coakley, *Robinson's Paradigms and Exercises in Syriac Grammar*, Oxford 2002, p. 145 n. 1); l'uso dei punti vocalici siro-orientali risale all'VIII secolo (cf. A. Mingana, *Clef de la langue araméenne ou grammaire complète et pratique des deux dialectes syriaques occidental et oriental*, Mossoul 1905, p. 8 n. 2, e Brock, *The Hidden Pearl* [cit. n. 86], vol. 2, p. 244). Sulla storia dei sistemi di puntuazione e vocalizzazione, oltre ai testi citati alla n. 112, cf. ancora: J. P. P. Martin, *Jacques d'Édesse et les voyelles syriennes*, in *Journal Asiatique* VI, 13 (1869), pp. 447-482; Id., *Syriens orientaux et occidentaux* (cit. n. 86), pp. 406-452. Per indicazioni sui grammatici siri e relativi studi, cf. P. T. Daniels, *Classical Syriac Phonology*, in A. S. Kaye (ed.), *Phonologies of Asia and Africa (Including the Caucasus)*, Winona Lake 1997, pp. 127-140: pp. 128-129.

[115] Secondo Segal, *The Diacritical Point* (cit. n. 112), pp. 3-6, 25, 48, le due comunità linguistiche (siro-occidentale e siro-orientale), che pure si svilupparono a lungo separatamente, tra XI e XIII secolo ebbero scambi più assidui e cordiali: sul terreno della cultura e della grammatica più che su quello dottrinale (vedi anche R. Talmon, *The Establishment of Syriac Linguistics*, in S. Auroux - E. F. K. Koerner - H. J. Niederehe - K. Versteegh, *History of the Language Sciences*, W. de Gruyter, Berlin - New York 2000, pp. 337-341 e la voce su *The role of linguistics in Syrian society*, *ivi*, pp. 341-344 di Riccardo Contini, che ringrazio per queste segnalazioni).

[116] Payne Smith, *Thesaurus Syriacus* (cit. n. 87), vol. 1, col. 855 (inoltre: «ad ovilem pertinens; monasticus»).

[117] Cf. S. Brock, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, Kalamazoo 1987, p. XXII.

precise informazioni sul tempo e il luogo dell'autore che l'ha impiegato.

ܣܒܝܪܝܢܝܐ = *sbirīnayā* = di Bēt Sbirina

Il nome è tradotto con «Severinita» dal *Thesaurus*, che attesta pure una forma considerata meno corretta: ܣܒܝܪܝܐ = *sbīryānā*[118]. Si tratta di un vocabolo con suffisso in *-āy*, *-āyā*, che è caratteristico di una numerosa classe di «aggettivi di relazione»[119]. Si potrebbe intendere sia nel senso di «originario di», sia in quello di «abitante di Bēt Sbīrinā», ma quest'ultima interpretazione sembra da escludere, poiché Giovanni dichiara di trovarsi nel monastero. Il villaggio in questione è quello di «Beth-Severina, vicus in regione Turabdinensi»[120], la cui storia è documentata in varie fonti: il villaggio non solo era in rapporto con il monastero di Mār Gabriele, al quale dovette fornire a lungo monaci colti[121], ma fu anche per se stesso un attivo centro intellettuale oltre che una fucina di copisti[122]. Forse il Giovanni che vuole farsi riconoscere e ricordare in questo modo, lasciando la sua scritta sul piatto del codice siro-esaplare, intende proprio far valere

---

[118] Payne Smith, *Thesaurus Syriacus* (cit. n. 87), vol. 2, col. 2501: «Vici ܣܒܪܝܢܐ ܒܝܬ incola, BH Chr. Eccl. 799.14, 819.8. Rectius ܣܒܝܪܝܢܝܐ ».

[119] Costaz, *Grammaire syriaque* (cit. n. 103), p. 55.

[120] Payne Smith, *Thesaurus Syriacus* (cit. n. 87), vol. 2, col. 2501.

[121] Sui rapporti tra villaggio e monastero, cf. Palmer, *Monk and mason* (cit. n. 18), pp. 18-19 e 224-226. Inoltre, vedi, ad esempio, la scritta del 1492 sul codice Add. 14699 (datato 1292 d.C.): «Sono stati restaurati (per il) loro logoramento questi libri estivi (che contengono le preghiere per l'estate) e sono stati rilegati una seconda volta nell'anno 1803 della Grecia (1492 d.C.), con le mani di un peccatore. Supplico ogni fratello che ama il Cristo, che avrà occasione di leggere qui e pregherà (*nṣallē*) con questi libri, di dire: "Dio possa assolvere e perdonare con amore i peccati del peccatore che si è affaticato a restaurare (questi libri)". Egli ha guidato la fraternità, i loro defunti e (?) sono orientali di nome (fama?) (*b-šem madnḥāyē*) da Bēt Sbirinā, che (è) nel Ṭur 'Abdin, novizi (*bnay tulmād 'umrā*) di Mār Gabriele, nel paese» (Wright, *Catalogue* [cit. n. 14], vol. 1, p. 305).

[122] Oltre alle scritte di monaci di Bēt Sbirinā richiamate in questo studio, cf. ancora quelle segnalate da A. Van Lantschoot, *Inventaire des manuscrits syriaques des fonds Vatican (490-631) Barberini Oriental et Neofiti*, Città del Vaticano 1965 (ST 243), pp. 59, 63, 93-94, e W. Wright, *A Catalogue of Syriac Manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge*, vol. 1, University Press, Cambridge 1901, pp. 15, 309 e 311. Sul ruolo culturale di questo villaggio, cf. Barsoum, *The Scattered Pearls* (cit. n. 89), pp. 17-22 e 541-548, dove si trova l'elenco dei più famosi calligrafi siriaci e dove copisti di Bēt Sbirinā si segnalano a partire dal X secolo, e in particolare tra XIII e XV secolo, quando nel villaggio hanno sede scuole rinomate e fioriscono non pochi scrittori (*ivi*, pp. 495-507).

questa fama[123]. Tale precisazione serviva in rapporto al manoscritto[124]?

ܡܢ ܥܘܡܪܐ = *men 'umrā* = dal monastero

Come detto, il termine può valere «dimora, condotta di vita», ma il senso di «monastero» prevale nei manoscritti medievali[125]: *'umrā* si trova normalmente per indicare Mār Gabriele in Ṭūr 'Abdin, che ricorre tuttavia anche con *dayrā*; quest'ultimo termine, per quanto ho potuto vedere, è usato molto di frequente per il Convento della Madre di Dio a Scete, ma certo non in modo esclusivo[126]. Giovanni è «del monastero», di uno di questi due monasteri coinvolti nelle vicende del manoscritto, ma si dovrebbe dedurre del secondo se l'esaplare Ambrosiano si trovava allora già a Scete[127].

3. *La scritta erasa*

Da chi e per quali motivi è stata erasa l'altra scritta siriaca (quella nella parte medio alta del piatto)? È solo un fatto casuale, avvenuto

---

[123] Cf. Hollerweger, *Lebendiges Kulturerbe Turabdin* (cit. n. 18), p. 254; Brock, *The Hidden Pearl* (cit. n. 86), vol. 2, p. 245, che menziona in particolare Giovanni di Basibrin, vescovo del Ṭūr 'Abdin, animatore con il nipote Emmanuel di un revival della scrittura *esṭranghelā* nell'XI secolo, su cui vedi anche Palmer, *Monk and mason* (cit. n. 18), pp. 221-222 (e gli echi rimasti nel *Libro della Vita*, *ivi*, microfilm, pp. 5 e 93-94; sezioni 50 e 4); cf ancora, tra gli altri, J. P. P Martin, *Tradition karkaphienne, ou la Massore chez les Syriens*, in *Journal Asiatique* VI, 14 (1869), pp. 245-379: pp. 329-330 e 343-344) e Barsoum, *The Scattered Pearls* (cit n. 89), pp. 19 e 415. La scrittura *esṭranghelā*, scomparsa da cento anni, risorse nell'XI secolo in Ṭūr 'Abdin per la tenacia del vescovo, che, sul modello dei libri antichi, la insegnò ai nipoti con profitto: «Il maestro Emmanuele scrisse settanta codici della Peshitta, della Settanta e dell'Harqlense; e un volume di omelie in tre cori. Donò (tutto) al monastero di Qartamin. Non vi sono libri eguali nel mondo» (Gregorii Barhebraei, *Chronicon Ecclesiasticum*, edd. J. B. Abbeloos - Th. J. Lamy, Lovanii, vol 1, coll 417 e 419).

[124] Alla domanda non pare possibile dare una risposta Tuttavia, in rapporto alla questione della scritta erasa, non è forse del tutto inutile avanzarla, sebbene si entri nel campo delle ipotesi

[125] Cf. il passo della lettera di Sebastian Brock a Cesare Pasini, citata in n. 68 *supra*.

[126] In via esemplificativa, cf., per *'umra d-qartamin* e *'umrā d-mār gabri'ēl*, Barhebraei, *Chronicon Ecclesiasticum* (cit. n. 123), vol 2, p. 831; vol. 3, p. 303; ma *dayrā qaddišta d-qartamin* in *Chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo dictum*. II, ed. I.-B Chabot, Louvain 1952 (I ediz. 1933) (CSCO 104, Syr. 53), p. 189 e *passim*; per il Monastero della Madre di Dio, nei colofoni citati, cf. *dayrā*, alla n. 92 *supra*, ma *'umra* alla n. 95.

[127] Cf. n. 100 *supra*.

nel corso della trasmissione del codice? Del resto la nota soggiacente dello *sbīrīnāyā* può essere una semplice attestazione di lettura. Come si è visto, con i Giovanni giustamente prudentemente citati da Cesare Pasini dai manoscritti conservati in biblioteche inglesi ed altri indicati da chi scrive[128], non è possibile risolvere d'un colpo i problemi posti dalle scritte vergate sulla siro-esaplare Ambrosiana, né può farlo questa iscrizione erasa[129].

Edizione

ܐܡܣܝ [ܡܣܐ] ________________________________
amsī [*msā*]

ܨ___ܠ ܚܝ ___ ܚ_ܨ__ ܪ _ ܬ(?)ܐ ܥܒܪ_______________
ṣ l ḥy ḥ ṣ r t ʾ ʿbar

__ܐܡ____ ܦ_ܢܬ____ܨ__ܨܠܡܐ_______________
ʾm p nt ṣ ṣalmā

(?)[ܨܠܝܘ] ܨܠܘ ܥܠܝ ______________________
ʿlay ṣallaw [*ṣalliw*]

Traduzione

________________________________ marcì [si guastò]_
______ passò via ______________________________
immagine, esemplare (?)__________________________
________________________ per me pregate [pregarono]

Commento

ܐܡܣܝ [ܡܣܐ] = *ʾamsī* [*msā*] = marcì [si guastò]

Secondo il *Thesaurus*, all'*aph'el*, ma anche nelle altre coniugazioni, nel caso non sia corretta la lettura della *ālap* iniziale, questo verbo

---

[128] 1) Il misero Giovanni, presbitero di nome (Add. 12165; 1015 d.C.; scritta più tarda), cf. n. 92 *supra*; 2) il monaco Giovanni, dal monastero grande (Vat syr. 103; scritta più recente del IX secolo), cf. *ivi*; 3) Giovanni, vescovo del monastero di Qartamin (Orient. 1017; scritta del 1401), cf. n. 132 *infra*; Giovanni igumeno (Add. 14429 del 719 d.C.; scritta di mano più moderna), cf. n. 137 *infra*; 5) Giovanni, monaco di Bēt Sbīrinā (Vat. syr. 117), cf. *ivi*; Giovanni, bisognoso di misericordia (Add 14699), cf. n. 140 *infra*. Entrambi di nome Giovanni i monaci che hanno scritto sulla siro-esaplare Ambrosiana.

[129] Ringrazio Andrea Grieco e Ida Vergani, per varie rielaborazioni dell'immagine elettronica della scritta

indica un processo di corruzione[130]. Per quanto esile e del tutto ipotetica, questa lettura potrebbe far pensare che, nella scritta erasa, si parlasse dello stato del manoscritto. Come si sa, venne fornito di nuovi piatti di copertina e di una nuova rilegatura.

ܥܒܪ = *'bar* = passò via, trasgredì, cessò

In questo caso è difficile qualsiasi valutazione. Il verbo in questione ha numerose specifiche connotazioni conferite dal contesto, che, purtroppo, non è riconoscibile in questo punto.

ܨܠܡܐ = *ṣalma* = immagine, esemplare

Pur con molte incertezze relativamente alla lettura di *mīm*, la parola acquisterebbe così un senso. Si potrebbe pensare a una connotazione del vocabolo in linea con l'idea che la scritta parli di qualche attività svolta per la conservazione del manoscritto[131]. Ma non è che un'ipotesi.

(?) [ܨܠܘ] ܨܠܘ ܥܠܝ = *'lay ṣallaw* [*ṣallw*] = per me pregate (pregarono)

In un genere di testi di carattere sì convenzionale, ma anche estremamente vario, sembra azzardato avanzare ipotesi come s'è fatto sopra. Al massimo si cede a qualche suggestione. Resta il fatto che le parole meglio riconoscibili di questa scritta erasa sono proprio quelle della supplica più comune e prevedibile in questo tipo di iscrizioni: «pregate (*ṣallaw*) per me (*'lay*)»[132]. Forse un dubbio viene dal-

---

[130] Cf. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus* (cit. n. 87), vol. 2, coll. 2176-2177: *pe'al* = «diffluxit, tabuit, putruit»; «coagulavit»; *pa'el* = «putruit»; «lusit, irrisit»; *aph'el* = «putrefecit, putrescere, tabescere fecit».

[131] Il termine dovrebbe piuttosto essere *shaḥā* («exemplar libri, codex») (Payne Smith, *Thesaurus Syriacus* [cit. n. 87], vol. 2, col. 3391), che non pare possibile leggere. Sull'intensa attività di restauro documentata nei colofoni, cf., in ogni caso, Evelyn-White, *The Monasteries of the Wâdi 'n Natrûn* (cit. n. 15), vol. 2, pp. 447-451.

[132] Cf. i colofoni della n. 92 *supra*; inoltre la scritta del 1401 sul codice Orient 1017 (datato al 1364 d.C.): «Comprò questo libro pieno di ricchezze spirituali (*napšānāyē*), (...) per 150 *zūze* di Ḥiṣn Kiphā, da Mar Giovanni, vescovo del monastero (*'umra*) di Qartamin, nell'anno 1712 dei Greci (1401 d.C.). Pregate per (*ṣallaw 'al*) lo scriba, per il lettore e per il possessore. E a Dio la gloria. Amen. Lo comprò Behnam, il misero, monaco (soltanto) di nome (*dab-šem dayrāyā*), quando era lontano dalle opere della vita monastica (*dayrāyūtā*), figlio di Giovanni, figlio del presbitero Giacomo, (...) figlio del presbitero Ḥuššāb da Barṭellāy, cittadella (*qasṭrā*) famosa, che (si trova) nel paese di Ninive, della stirpe felice della casa di ..... (?). Pregate (*ṣallaw*) per me (*'lay*)»; e quelle, sullo stesso codice, al f. 91v: «Vide questo libro pieno di vita Behnam, il misero, e il peccatore, pieno di difetti e vizi, che (è) monaco (solo) di nome (*dab-šem dayrāyā*)»; e al f. 204v: «... queste legature Behnam, peccatore, che (è) monaco di nome (*dab-šem dayrāyā*), sebbene non indegno figlio di Giovanni, figlio del presbitero

l'inusuale anticipazione del sintagma preposizionale (*'al* + suffisso pronominale di prima persona singolare) al predicato («per me pregate»), del resto non impossibile in siriaco, ma l'interpretazione mi sembra a questo punto del tutto ammissibile. Il colofone che vi era sul piatto anteriore del codice siro-esaplare Ambrosiano doveva avere in sostanza la forma e lo stile dei tanti vergati sui manoscritti, ma alle sue informazioni, che non siano la rituale supplica di preghiera, occorrerà forse accedere con altri strumenti. Tranne qualche parola a sé stante, quanto ho potuto finora decifrare con senso compiuto è poco, ma, in ogni caso, se la lettura è esatta, piace a chi scrive pensare che abbia sempre il suo valore[133].

Ci si potrebbe infine chiedere, dati certi tratti appena riconoscibili di questa scrittura erasa, se la grafia non possa essere siro-orientale. Ma la forma delle lettere *taw* e *rēš* che sembra corretto leggere, lo dovrebbe escludere[134].

4. *Questioni aperte*

Naturalmente non si può trarre alcun tipo di conclusione sulla scritta erasa, nonostante il tentativo arrischiato di abbozzare un'ipotesi. Sembra possibile invece, dalle osservazioni fatte sopra, giungere a qualche esito modesto sulla lettura della scritta di Giovanni *sbīrīnāyā*. Se egli intendeva mettere l'accento sulle ultime parole, ciò significherebbe che ha voluto dire di essere di Bēt Sbirinā e del monastero. Sapere che sia monaco può risultare meno importante, dato il contesto: è invece comunque prezioso conoscere luoghi in cui inserire l'opera e la vita di qualcuno che ebbe tra le sue mani il codice siro-esaplare oggi conservato in Ambrosiana. Certo, questo non scioglie le difficoltà di dare un senso completo a una scritta breve e, per così dire, sfuggente.

Giacomo, Barṭellāyā, ... io (?) acquistai questo libro, nell'anno 1712 dei Greci (1401 d.C.), dal monastero (*'umrā*) di Qartamin da Mār Giovanni (...) 156 (sic) *zūzèhesnāyē*. Pregate (*ṣallaw*) per me (*'lay*), vi supplico» (Wright, *Catalogue* [cit. n. 14], vol. 2, p. 899-900).

[133] Per lo stesso genere di preghiere, vedi ancora la scritta del f. 2r del codice Add. 14429 (datato al 719 d.C.), ma di mano più moderna: «Chiedo per nostro Signore: pregate (*ṣallaw*) per (*'al*) il peccatore che ha scritto» (Wright, *Catalogue* [cit. n. 14], vol. 1, p. 38).

[134] Le incertezze di lettura, purtroppo, sono molte; d'altro canto è vero che certi aspetti di scrittura corsiva simili al *serṭa* possono ritrovarsi in manoscritti siro-orientali, cf. la tabella di Healey, *The Early History of the Syriac Script* (cit. n. 86), p. 62.

Giovanni può forse aver voluto segnalare qualcosa che lo riguardava in rapporto al manoscritto[135]. Ma poteva anche, più semplicemente, averlo trovato e letto al monastero; e per questo vi lasciava la sua firma[136]. In ogni modo, se la scritta di Giovanni sta in relazione al manoscritto ora rilegato, la nuova informazione — rispetto alla nota sul f. 193ᵛ che già si conosceva (le scritte del piatto anteriore sono emerse solo dopo il recente restauro) — è che questo manoscritto del Monastero della Madre di Dio a Scete fu tra le mani di un monaco, la cui cittadina di provenienza fu un fiorente centro di vescovi, sacerdoti e monaci (di cui molti studiosi, maestri, storici, copisti e poeti); e di cui è possibile supporre che qualcuno di essi sia stato abate di Dayr al-Suryān[137].

Due delle tre scritte, quelle leggibili, attestano un rapporto tra il codice siro-esaplare e persone che provengono dal Ṭūr 'Abdīn e, in particolare, da Mār Gabriele e Bēt Sbīrīnā. Anche se fosse, come risulta, per scopi diversi e in tempi diversi, il fatto può forse non essere casuale e merita di essere preso in considerazione nello studio della

---

[135] Vedi n. 124 *supra*.

[136] Senza l'enfasi di altre scritte, come una di quelle apposte sul codice Add. 21210 (1242 d.C.; la nota, in arabo e siriaco, è datata 1420): «Cercò, guardò, ebbe l'opportunità di leggere e fissò lo sguardo su questo libro pieno di vita spirituale Isaia, l'inutile, che (è) presbitero di nome (*dab-šem qaššīšā*), da Bet Sbīrīnā. Chiunque legge elevi una preghiera (*ṣlōtā*) per lo scriba precedente. E per il misero che (è) nominato (sopra) Queste cose avvennero nell'anno 1731 dei Greci (1420 d.C.) Quando, come è d'uso, notò questo libro pieno di vita di Mosè Bar Kepha, Īšō' Aksenaya, anch'egli elevò una preghiera (*ṣlōtā*) per colui che prega (*lda-mṣallē 'al*) per lo scriba di questo libro» (Wright, *Catalogue* [cit. n. 14], vol. 2, p. 881). Questo libro tuttavia fu particolarmente ammirato, tanto da attrarre l'attenzione di numerosi "visitatori", cf. Brock, *The Hidden Pearl* (cit. n. 86), vol. 2, p. 257.

[137] La scritta di Giovanni di Bēt Sbīrīnā sarebbe databile al XIII o XIV secolo e un abate Giovanni di Bēt Sbīrīnā è ipotizzato a Dayr al-Suryān attorno al XIV secolo da Wright, *Catalogue* (cit. n. 14), vol. 3, p. 1352 e da Evelyn-White, *The Monasteries of the Wādi 'n Natrûn* (cit. n 15), vol. 2, p. 463 (lista degli abati), che avvalorano così l'iscrizione del codice Add 14429. «Giovanni, peccatore, *sbīrīnāyā*, igumeno (sic: *rīšānā dayrā*)», cf. Wright, *Catalogue* (cit. n. 14), vol. 1, p. 39; il quale rinvia poi a Assemanus, *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana* (cit. n. 93), vol 1, p. 216: «Ex eodem Severino vico oriundus fuit Joannes quidam Monachus, qui nomen suum notavit ad marginem Cod. Nitr. V, fol. 215. à tergo»; *ivi*, p. 565 a conclusione della descrizione del codice Nitr. V: «In fol. maxim. bombyc. 559 exaratus circa annum Christi 1100 in Scetensi S. Pifois Syrorum coenobio ex antiquis ejusdem loci manuscriptis sub Joanne Abbate, Basilio oeconomo, & monachis Zoche, Gabriele (...)». Il codice Nitr. V corrisponde al Vat. syr. 117, la cui *Adnotatio* X recita: «Questo volume del ciclo di tutto l'anno fu scritto e donato al Convento (*l-dayrā d-bēt*) della Madre di Dio che è chiamato dell'abba Bišway (..). Chiedo con amore cristiano che preghiate per il nostro santo abate (*rīšdayra*), rabban Giovanni, e per gli altri fratelli: rabban Basilio, economo (*parnāsa*), rabban Sergio [e altri ancora]» (Assemanus, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum Catalogus* [cit. n. 92], vol. 3, p. 106).

storia del manoscritto. Come si sa, infine, ciò che risulta più intrigante è che le parole di Giovanni *sbirinäyä* stanno sotto la scritta erasa[138]. Era la riconferma di quelle parole o la sostituivano?[139] Vi era qualche rapporto col colofone sull'ultima pagina? Le questioni, dunque, sono rimaste in gran parte irrisolte e su questi punti, è chiaro, non è il caso di fare ulteriori congetture. Tuttavia, il confronto proposto tra le scritte dell'Ambrosiano siro-esaplare e i colofoni siriaci di monaci di nome Giovanni e di altri di Mār Gabriele e di Bēt Sbirinā, attestati in specie su codici del Monastero dei Siriani, offre già la possibilità di avere qualche primo riscontro[140]. I copisti di cui si tratta vanno inseriti — anche se non è da escludere una cronologia più bassa — nel movimento di rinascita culturale dei secoli XII e XIII, che s'adoperò con sollecitudine alla conservazione e trasmissione dei testi siriaci[141].

---

[138] In effetti, ogni opera di «nascondimento» può segnare qualche evento in rapporto al testo. Leroy, *Moïse de Nisibe* (cit. n. 89), p. 465 n. 22, ritiene utile poter conoscere l'origine dei codici arrivati in gran numero al Convento dei Siriani, ma fa sapere che la prassi dell'abate era quella di cancellare ogni nota di proprietà precedente per sostituirla con la propria.

[139] Lo scriba provvede il manoscritto del colofone, si identifica e dichiara chi ha acquistato e commissionato il libro; in seguito questi nomi sono erasi e sostituiti con altri; cf., ad esempio, il caso di un codice della British Library (datato al 1046), Add. 14489, vergato da «Giovanni, il presbitero, di Duqsa» (S. Brock, *Syriac Manuscripts Copied on the Black Mountain, near Antioch*, in R. Schulz - M. Görg, *Lingua restituta orientalis. Festgabe für Julius Assfalg*, Wiesbaden 1990 [Ägypten und Altes Testament 20], p 62).

[140] Cf ancora il codice Add. 14699 (datato al 1292 d.C.), f. 136[r], colofone del manoscritto: «Per onore e per la gloria della Trinità Santa sono state scritte queste pagine della "Resurrezione" per il monastero (*l-dayrā*) santo della Madre di Dio che (è) nel deserto di Scete, nel possesso del beato (*ṭūbānā*) Abbā Bišway, nell'anno 1603 dei Greci (1292 d.C.) ... sono state scritte (le pagine) con mani impure e piene (o: tu [le] hai colmate) delle macchie di Giovanni, bisognoso della misericordia di Dio e delle preghiere di tutti i suoi santi. Fine» (Wright, *Catalogue* [cit. n. 14], vol 1, p 305); il codice Orient. 1017 (datato al 1364 d.C.), f. 50[r], scritta del 1401: «Ebbe l'opportunità di leggere questo libro Isaia, l'inutile, e .... più di chiunque, presbitero soltanto di nome (*b-šem qaššīšā*), figlio di Denḥā, diacono, da Bēt Sbirinā, la cittadella (*qasṭrā*) E chiede una preghiera (*ṣlōtā*) da ogni eventuale lettore nell'anno 1712 dei Greci (1401 d.C.). A Dio (*l-'ā-têwas*) gloria. Amen» (*ivi*, vol. 2, p. 899); e il codice Add 21210 (1242 d.C.), f. 64[v], scritta datata 1666 d.C.: «Cercò, guardò ed ebbe occasione di leggere questo libro pieno di vita spirituale il presbitero Denḥā, figlio del presbitero Giacomo *sbirinäyä*; Dio possa assolverlo con la preghiera degli eventuali esperti lettori» (*ivi*, vol. 2, p. 881).

[141] Brock, *The Hidden Pearl* (cit. n. 86), vol. 2, p. 248; Leroy, *La renaissance de l'Église syriaque aux XII[e]-XIII[e] siècles* (cit. n. 89), pp. 239-255.

III. L'ANNOTAZIONE IN COPTO (di Ph. Luisier, S.I.)

La scritta copta[142] si trova, capovolta, sul piatto interno anteriore del codice, a mm 58 dal bordo superiore, mm 275 dall'inferiore, 15 da quello di sinistra, 51 da quello di destra. Consta di due righe, la prima lunga mm 207, la seconda mm 52 oppure mm 77, compreso il congetturale ⟨ⲉ⟩ⲥⲉϣ[ⲱⲡⲓ]. L'altezza media delle lettere sta fra mm 4 e 5. L'inchiostro è nero.

Il testo è redatto in boairico, la lingua del nord dell'Egitto tuttora utilizzata nella liturgia della Chiesa d'Alessandria di rito copto[143]. Dal punto di vista paleografico, è più facile indicare un *terminus ante quem* che determinare una data precisa: l'uso dello *djinkim*, punto diacritico messo su alcune lettere, segue le regole classiche valide sino alla fine del secolo XIV[144]: la forma della ⲫ e della ϧ non sembrano tardive[145] e nulla impedisce di collocare la scrittura attorno ai secoli X-XI. Anche la brevità e l'anonimità della formula suggeriscono una datazione non troppo avanzata[146].

Stupisce infine rinvenire parecchi errori di ortografia e di grammatica, poiché si presentano in una sequenza di formule di copista che ricorrono tante volte nei manoscritti e nei documenti, specialmente nei colofoni[147].

---

[142] Abbiamo potuto studiarla sul manoscritto a Milano il 26 giugno 2003, grazie alle premure di Mons. Cesare Pasini, che si è pure incaricato di fare tutte le misure

[143] Cf., ad es., Ariel Shisha-Halevy, *Bohairic*, in *The Coptic Encyclopedia*, Aziz S Atiya Editor in Chief, vol. 8, New York etc 1991, pp. 53b-60b.

[144] Cf Hans Jakob Polotsky, *Une question d'orthographe bohaïrique*, in *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 12 (1946-1947), pp. 25-35 p. 26.

[145] Cf. *Koptische Paläographie. 25 Tafeln zur Veranschaulichung der Schreibstile koptischer Schriftdenkmäler auf Papyrus, Pergament und Papier für die Zeit des III.-XIV. Jahrhunderts. Mit einem Versuch einer Stilgeschichte der koptischen Schrift* (Quellen und Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums und des Mittelalters. Reihe C: Hilfsbücher. Band 1), bearbeitet von Viktor Stegemann, Textband + Tafelband, Heidelberg 1936, tavv. 14, 15, 17, 19, 21 e 24. Ma dobbiamo rammentare il fatto che la paleografia copta è ancora ben lontana dall'essere una vera scienza.

[146] Cf. le osservazioni di Hans-Martin Krause, *Colophon*, in *Coptic Encyclopedia*, vol. 2, pp. 577a-578a. p. 577b (ma sulla base di manoscritti risalenti già al IV secolo): «The early colophons are short; usually they contain only words of blessing for the scribe and readers and do not mention the name of the scribe».

[147] Per i colofoni saidici, esiste un ottimo strumento di lavoro: *Recueil des colophons des manuscrits chrétiens d'Égypte*, par Arn. van Lantschoot, Tome I, *Les colophons coptes des manuscrits sahidiques*, Fascicule 1 *Textes*, Fascicule 2 *Notes et tables* (Bibliothèque du Muséon 1), J. B. Istas, Louvain 1929. Invece, per il boairico, dobbiamo ricorrere a cataloghi, come quello della Biblioteca Vaticana: *Codices Coptici Vati-*

Edizione

1 ⲤⲨⲚ Ⲑ(ⲈⲰ) ⲀⲢⲒ ⲪⲘⲈⲨⲒ ⟨Ⲙ⟩ⲠⲒⲢⲈϤⲈⲢⲚⲞⲂⲒ Ⲉ{Ⲓ}ⲦⲀϤ(Ⲥ)ϦⲀⲒ ⲪⲦ ⲚⲀⲒ

2 ⲚⲀϤ ⲀⲘⲎⲚ ⟨Ⲉ⟩ⲤⲈϢ[ⲰⲠⲒ]

Traduzione

Con Dio. Ricordati del peccatore che ha scritto. Dio, abbi pietà di lui. Amen. Così sia.

Commento

Le due prime parole, abbreviate — la Ⲑ si trova sopra ⲤⲨⲚ, fra la Ⲩ e la Ⲛ[148] —, sono riprese dal greco σὺν Θεῷ. Si tratta di una formula molto frequente, che si traduce letteralmente «Con Dio», ma che significa invece «Con la volontà di Dio», «Dio volente»[149]. Nei manoscritti dei secoli IX-XI, si può trovare all'inizio dei colofoni[150]; in seguito diventa soprattutto un'annotazione dello scriba che precede l'*incipit* di un testo[151].

«Ricordati del peccatore che ha scritto»: l'invocazione è indirizzata al lettore oppure a Dio? Non è chiaro. In un manoscritto proveniente da San Macario a Sceti, datato al 962 a.C., leggiamo: ⲀⲢⲒ ⲪⲘⲈⲨⲒ ⲘⲠⲒⲤⲂⲞⲨⲒ ⲈⲦⲀϤⲤϦⲀⲒ ⲘⲀⲔⲀⲢⲒ ⲚⲦⲈⲠⲟ̅ⲥ̅ Ⲧ ⲘⲦⲞⲚ ⲚⲦⲈϤϪⲞⲂⲒ ⲚⲮⲨⲬ(Ⲏ) ⲀⲘⲎⲚ[152], e si potrebbe analogamente interpretare il nostro testo così: «Ricordati del peccatore che ha scritto, o Dio, abbi pietà di lui. Amen ». Comunque, si tratta di espressioni frequentissime nei colofoni, pur con variazioni di vocabolario. Manca tuttavia la parti-

---

cani Barberiniani Borgiani Rossiani, Tomus I : Codices Coptici Vaticani. Recensuerunt Adulphus Hebbelynck et Arnoldus van Lantschoot, Città del Vaticano 1937.

148 Anche questo è un fenomeno non insolito, ad es. [G. Horner], *The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect, Otherwise Called Memphitic and Bohairic*, I-IV, Oxford 1898-1905, vol. III, p. xix.

149 Ci riserviamo di studiare più da vicino la formula in un prossimo articolo.

150 Ad es. nei due libri citati in n. 147 *supra*: per il saidico pp. 9, 15, 25, 34 etc : per il boairico, pp. 384 e 440, due manoscritti del monastero di San Macario di Sceti, il primo della fine del sec. IX, il secondo del sec. X (ma la mano del colofone è posteriore a quella del testo).

151 Ad esempio, Horner, *The Coptic Version* cit., vol. I, pp. lxxvi (A.D. 1208), xciv (sec. XIII); vol. III, p. xix (sec. XII-XIV, il *Praxapostolos* poliglotto dell'Ambrosiana, già citato alla n. 148 *supra*).

152 *Codices Coptici Vaticani* cit., p. 426 : «Ricordati del discepolo (cioè dell'umile) Macario che ha scritto, perché il Signore dia riposo alla sua povera anima. Amen.»

cella ṁ- davanti a ⲡⲓⲣⲉϥⲉⲣⲛⲟⲃⲓ, «il peccatore», banalissima parola di umiltà per un copista[153]. Più strana risulta la dimenticanza della ⲥ in ⲉ̇ⲧⲁϥ⟨ⲥ⟩ϧⲁⲓ, «che ha scritto»; ci sono pure una ⲓ superflua e un piccolo spazio vuoto dopo la ⲉ̇ di ⲉ̇ⲧⲁϥ-: lo scrivente sembra essersi reso conto dell'errore e aver esitato nella stesura del seguito. Tra la ⲫ et la ϯ di ⲫϯ, abbreviazione di «Dio», nome che in boairico non si scrive mai per intero, c'è un segno in alto, come una piccola ⲥ: cosa può essere? Dopo ⲁ̀ⲙⲏⲛ vi sono lettere più piccole erase: probabilmente vi era scritto ⲉ̇ⲥⲉϣⲱⲡⲓ, cioè «Così sia» in copto, che spesso segue ⲁ̀ⲙⲏⲛ[154]; manca tuttavia una lettera per l'inizio ⲉ̇ⲥⲉ-, apparentemente una ⲉ.

Tanti problemi filologici per poche parole fanno sorgere il dubbio che l'autore non capisse bene che cosa stesse scrivendo. Forse era di madre lingua siriaca e voleva utilizzare delle formule copte per simpatia nei confronti della lingua del paese in cui viveva, ma, non avendo padronanza del boairico, potrebbe aver sbagliato più d'una volta il facile compito. Rimanendo volontariamente anonimo, ci pone davanti a un piccolo enigma — ma lasciarlo insoluto va proprio nel senso della sua invocazione!

Quanto ancora alla datazione, per concludere, diversi elementi permettono di collocare la scritta verso la fine del primo o l'inizio del secondo millennio, soprattutto l'uso della formula ⲥⲩⲛ ⲑ(ⲉⲱ̇) che, a partire dei secoli XII-XIII, non comparirà più nei colofoni, ma nell'*incipit* dei testi copiati.

via Cardinal Federico, 2 Cesare Pasini
20123 Milano

SUMMARY

As we have known for some time, the late 8th-early 9th c. Syriac hexapla codex in the Milan Biblioteca Ambrosiana originated in the Monastery of the Syrians in the Egyptian monastic desert of Scetis. The ms is embellished with a sumptuous, ancient binding from not later than the 10th c., possibly of Egyptian origin, with a Greek inscription said to be by a deacon named Basil. A recent restoration has uncovered three annotations in the inscription, two in Syriac (with a third already identified) transcribed and studies by Emidio Vergani, and on one Bohairic transcribed and studied by Philippe Luisier. New information has made it possible to propose that the codex was brought to Egypt from Syria is attested later by the writings of a monk named John (12-13th c.) from the Syrian Monastery of Mar Gabriel in the Tur Abdin, and of another monk of the same name (13-14th c.) from the nearby locality of Beth Sbirina.

[153] Si veda per esempio *Recueil* (cit. n. 147), all'indice, p. 138.

[154] E.g. *Recueil* (cit. n. 147), pp. 8, 10, 17, 20, 21 ecc.

Vincenzo Ruggieri

La scultura bizantina nel museo archeologico di Antiochia di Pisidia (Yalvaç)

Rapporto preliminare: parte II*

Quando si iniziò a scrivere la prima parte di questa catalogazione della scultura bizantina del museo archeologico di Antiochia di Pisidia, oggi Yalvaç, s'era ben lungi dall'intuire quanto abbondante fosse la messe sparsa fra i vari depositi legati al museo[1], fra i muri di moschee e giacigli impensati che, una volta smossi, mostravano qualcosa di inedito. In vista di una formale catalogazione di tutto il materiale marmoreo pertinente all'era cristiana, ho ritenuto, dunque, opportuno tralasciare altri manufatti che sistematicamente ritrovo ogni qualvolta si manomette un ammasso accumulato da anni. Mi sembrava, inoltre, più che opportuno presentare i vari pezzi, completi o frammentari, utilizzati come decorazione nell'allestimento dei paramenti murari esterni di una moschea urbana (Devlethan Cami): fra essi ci sono due splendidi manufatti appartenenti ad un unico decoro architettonico. Sono stati qui omessi, invece, i pezzi tardo-antichi o paleobizantini per dare un quadro quanto più possibile coerente della produzione medievale. Va da sé che i dubbi e le perplessità espressi già precedentemente restano validi anche per questi pezzi scultorei: spesso non si rinviene il luogo di provenienza (quando esso è registrato, ovviamente sono citati i quartieri dell'attuale cittadina o del sito d'origine), o manca del tutto la presenza dell'oggetto nel registro d'inventario.

---

* Parte della decorazione che qui si presenta era, al tempo del primitivo lavoro, interrata sotto gli alberi e il fogliame del giardino del museo. Nell'aprile del 2004, quando si fece pulizia nel giardino, i pezzi (cristiani e classici) sono stati sommariamente puliti ed esposti. Al lavoro con me erano: F. Giordano, R. Uberti e V. Diex cui devo molto di quanto qui si presenta. Ringrazio sempre di cuore per la loro disponibilità Ü. Demirer, direttore del Museo, pronto a rispondere alla mie richieste, e Monsieur Nadir Avcı, Direttore delle Antichità. Un doveroso ringraziamento, infine, va alla Dr.ssa A. Acconci per la sua amichevole disponibilità.

[1] I quartieri urbani citati nella catalogazione rispondono a quelli passati, ora non più facilmente documentabili in città a causa della mutazione toponomastica avutasi In genere quelli che si nominano si stendevano attorno alla piazza centrale dell'attuale città, presso il Belediye, l'Hükümet ed il museo archeologico.

OCP 71 (2005) 59-96

La scelta metodologica fatta nella prima parte di questa catalogazione, l'aver scelto cioè di presentare innanzitutto il materiale medio piuttosto che "schermarlo" subito in sede stilistica, ha mostrato il vantaggio di offrire all'analisi dello studioso un ragionevole numero di pezzi scultorei (senza contare quelli appartenenti per certo ad altri villaggi propinqui a Yalvaç[2]). Non sappiamo quali e quanti fossero i pezzi marmorei utilizzati dagli abitanti di Yalvaç, già nel 1924, al tempo degli scavi americani, per pavimentare delle strade cittadine[3]. Non sappiamo ancora cosa conserva in seno la grande messe di marmo lasciata quasi intatta nel "deposito del 1924", ovvero nella stanza interrata del museo archeologico: quanto si deve riconoscere è che la produzione scultorea d'epoca medio-bizantina nella sede di Antiochia di Pisidia era notevole e di buona qualità tecnica. Di fronte a questa considerazione d'ordine qualitativo, oltre che quantitativo, deve essere dato il giusto risalto, nell'ambito delle officine, all'utilizzo del docimenio, oltre che del proconnesio e del calcare[4]; in aggiunta, si è riconosciuto il riuso del marmo antico nel foggiare la scultura medievale. Spesso si hanno le prove tangibili in pezzi che hanno preservato il retro lasciato con modanature classiche, o altari o basi massicce riaggiustate per nuovi scopi; altre volte il notevole volume del blocco marmoreo lasciava intuire la sua provenienza antica. Anche il calcare, in pochi casi, è vero, è stato utilizzato per plasmare delle perfette ed equilibrate campiture decorate. Si è rinvenuto del materiale antico (del VI secolo) non perfettamente lavorato, appartenente probabilmente a qualche deposito di bottega[5]: la fase incipiente di lavorazione trovata in essi trova paralleli anche in altri manufatti semiapprontati ma non rifiniti. Si tratta forse di sintomi di una buona

---

[2] Si veda il mio contributo in JÖB 2006.

[3] Sembra opportuno ricordare quanto S. Pace, nel suo viaggio del 1914 ("La zona costiera da Adalia a Side", *Annuario della R. Scuola Arch. di Atene* 3 [1916-20; pubbl. 1921] 55) vedeva nel villaggio di Yalvaç: "È difficile dare un'immagine completa della ricchezza di antichi frammenti ornamentali o scritti, murati in posto di onore o adoperati senza cura tra il materiale, in ogni moschea, casa o muro di giardino del popoloso borgo di Yálovac. Persino nel selciato delle strade non è raro scorgere un gruppo di lettere antiche o un frammento scolpito; i cimiteri constano poi, quasi esclusivamente, di cippi e di colonne antiche e sono limitati da muretti od aggeri, costituiti in prevalenza di membrature architettoniche e di basi".

[4] Le note d'ordine geografico, stilistico e produttivo proposte da H. Buchwald ("Chancel Barrier Lintels Decorated with Caved Arcades", JÖB 45 [1995] 235 e ss.) hanno bisogno di una riconsiderazione.

[5] Sono stati rinvenuti manufatti di questa caratteristica anche sul sito della città antica e nell'accidentale deposito creatosi nei pressi: di questi si spera di dare piena pubblicazione nel futuro catalogo.

produzione scultorea in città nel X-XI secolo, di manufatti quasi finiti ma ancora *in fieri*, bisognosi di una pulizia finale o di una particolare rifinitura prima della consegna. *Fino ad oggi*, è vero, non sono stati rinvenuti epistili recanti iscrizioni deprecatorie o celebrative, come documentati in altri siti anche vicini, ma questa carenza non inficia assolutamente la qualità e varietà del campionario scultoreo rinvenuto in questa città così martoriata, specie in questi ultimi anni, da erronei scavi che hanno interessato la grande "chiesa di S. Paolo", indagata senza stratigrafia e senza un dettagliato studio sul grande mosaico pavimentale. Il mosaico, infatti, è un campionario di decorazione che gli artisti marmorarii medievali hanno tentato poi di realizzare su marmo, in altro contesto, con altra sensibilità.

Un'ultima osservazione, d'altro genere e di diverso orizzonte, va espressa prima di entrare nell'esposizione del materiale decorato. Nello sfogliare il *Corpo della scultura altomedievale* relativo al patrimonio italiano, arricchito di molti volumi, senza citare i disseminati saggi sullo stesso argomento presentati in vari contesti scritti, si resta sorpresi della mancanza di una ponderata, critica riflessione sulla omogeneità del campionario figurativo presente in Occidente come in Oriente. È vero che in Occidente si fa uso dello stucco — in gran parte — oltre a manufatti marmorei (in Oriente è quasi totalizzante la presenza della manifattura in marmo — sovente di riuso — ed indice, forse, di una immutata tradizione di lavoro su questo materiale), ma il ricorrere agli stessi motivi, alle stesse variazioni figurative, simili e pur sempre diverse nella ripetitività, lascia intendere un comune orizzonte di ideologia "medievale" fra le opposte sponde del Mediterraneo. L'individuazione di questo immaginario figurativo, folto di figure e di simboli, di linguaggio ossessivo, ove abbondano fettucce e allacciamenti, sembra essere un orizzonte ancora non percorso, almeno per il momento.

Resta da aggiungere solo qualche nota di natura pratica. Nel corso della nostra esposizione abbiamo fatto riferimento agli strumenti impiegati per la messa a punto delle decorazione. Lo schema generale desunto dall'analisi dei vari pezzi e del materiale (e questo in genere si applica sia quando il materiale è fresco di cava [credo lo sia stato molto raramente], sia quando esso viene da un'opera antica che s'appronta per nuovi scopi) può essere riassunto brevemente come segue:

1. Sbozzatura iniziale con la punta o martellina, aiutate dalla squadra; qualche volta si ha l'evidenza che si debba parlare di punteruolo nella stesura iniziale di qualche disegno più ardito;

2. Si rifinisce il lavoro con lo scalpello a pettine (gradina), dentellato con maglie più o meno larghe;
3. La miglior rifinitura si ha con lo scalpello liscio, dritto (*scalprum*), che interviene soprattutto per le specchiature decorate (anche se si ha l'impressione che a volte si sia utilizzata la sgorbia, o affine, soprattutto in quei pezzi dove le modanature curve presentano una buona esecuzione; almeno per il momento non si è in grado di appurarlo in pieno);
4. Il ricorso al trapano per le rifiniture in profondità su campi minuti, o per i bottoni delle borchie o delle fettucce.

Le dimensioni, se non diversamente citate, sono date in centimetri; alt. (= altezza); lungh. (= lunghezza); sp. (spessore); ∅ (= diametro).

N° 1 – Pluteo (foto 1-1a)[6].

Dimensioni generali: alt. 94; lungh. 113; sp. 12,5; n° catalogo del Museo: 208; il pezzo proviene dall'Eski Hükümet Konağı; *dimensioni dei registri decorati*: 81 × 104. La campitura decorata è accuratamente divisa in due fasce di medesima lunghezza (104), ma di diversa altezza (65 e 14). Elemento indiziante una buona officina è la precisa rispondenza nelle dimensioni delle rosette (la grande con ∅ di 46; le medie tenute tutte con ∅ di 27; le piccole, elegantemente spaziate nel registro alto, con ∅ di 13, e con 12 in quello basso), e la tenuta simmetria del campo inferiore.

Collocazione attuale: giardino del museo.

Materiale: marmo bianco con venature rosee a grana fine.

Segni di adattamento architettonico: taglio del marmo sul lato destro a causa del riutilizzo (nel Konak?).

Destinazione originaria: pluteo di recinzione.

Stato di conservazione: nel complesso buono sulla faccia anteriore; si tenga conto che il pluteo ha avuto una rielaborazione decorativa effettuata sulla faccia retrostante. Nel 1729 (= 1145 dell'E., come si desume dalla data incisa nel piccolo registro quadrato approntato nello specchio bizantino conservato) il pluteo è stato segato da un lato (in questo modo si è girato di 90° la posa originale della lastra) per accogliere uno stemma araldico d'epoca ottomana reso con un'incisione molto appiattita. Leggermente smussati sono gli

---

[6] Il pezzo è stato richiamato da O. Feld, "Mittelbyzantinische Sarkophage", *Römische Quartalschrift* 65 (1971) 171 e T. 9b.

angoli, come leggere sono le scheggiature del marmo lungo i bordi.

Cornice: un listello piatto di 4 cm stava alla base della lastra; un listello, sempre piatto, di 9 circondava il campo decorato sugli altri tre lati.

Trattamento del piano di fondo: ben poco è rimasto del piano, riempito quasi totalmente dalla decorazione. Quei piccoli spazi di risulta mostrano accenni alla punta e alla raspa utilizzate in questo momento del lavoro.

Profondità del solco: in genere da 4 a 8 mm.

Lavorazione del retro: vedi sopra.

Strumenti impiegati: sui listelli esterni restano a tratti evidenti i segni della punta e del pettine. Per il campo decorato si è intervenuti col trapano e con il listello piatto e a pettine per una più completa rifinitura delle superfici.

Grado della pulitura: eseguita accuratamente. Su listello in alto (a destra della foto), rimangono chiaramente visibili i segni della martellina.

Esecuzione: sicura e perfettamente simmetrica nella definizione del disegno e nella sua messa in opera. Non sembrano esserci stati momenti di esitazioni nell'esecuzione di un disegno pur così ricco e intrecciato.

Motivo tipologico: una fettuccia semplice si stacca progressivamente dai listelli piatti della cornice e crea, annodandosi e divenendo doppia nel riquadro, una composizione geometrica campita al centro da una grande rosetta concava con bottone centrale a rilievo. Questa è circondata, negli spazi angolari di risulta, da altre quattro rosette, inferiori in grandezza ma fondamentalmente dello stesso disegno, a loro volta annodate e legate fra loro da altre quattro borchie più piccole con bottone centrale (bella variante, nel registro basso, è la fettuccia annodata, quasi a *guilloche*). La perfetta impaginazione del disegno (cerchi raccordati), e la simmetria rispettata dei vari componenti fanno sì che il ritmo serrato del disegno conservi un'eleganza quasi esemplare. Le quattro rosette d'angolo, inoltre, danno una variazione di rilievo nella plastica delle foglie: tutte le superiori presentano una forma polilobata, mentre nelle inferiori sono intercalate con foglie lanceolate. Un listello tondo a forte sbalzo, inoltre, stacca il volume concavo della rosetta centrale. Anche questa riprende la forma polilobata delle foglie, ma queste sono racchiuse da una banda costituita da foglie lanceolate con nervatura centrale. Quest'ultimo motivo è ripreso con un più forte ritmo nel registro inferiore. La specchiatura geo-

metrica costituita da foglie e losanghe riprende con più largo respiro, legandosi così in questo modo ad essa, l'elemento culminante della rosetta centrale. Perfettamente posto al centro di questa banda resta un quadrato, limitato da un listello tondo, che doveva contenere un suo disegno, più tardi eraso (ora si conserva la data sopra riportata). Il manufatto, nella sua decorazione, rappresenta uno dei migliori elementi raccolti nel museo.

Uso degli effetti d'ombra: il gioco di chiaroscuro volutamente ricercato dagli intrecci eseguiti è ben reso dalla contrapposizione dei piani concavi, sottolineati dai bottoni centrali e dal rilievo della fettuccia-guida.

Datazione proposta: fine X-XI secolo.

N° 2 - Pluteo (foto 2).

Dimensioni generali: alt. 80; lungh. 90; sp. 8; n° catalogo del Museo 29; il pezzo è stato trovato nel cortile della Kaş Cami ed acquistato nel 1953; *dimensioni dei registri decorati*: le bande laterali misurano 70 × 8, mentre la specchiatura centrale registra 70 × 78.

Collocazione attuale: nel giardino del museo.

Materiale: marmo bianco a grana medio-grande.

Segni di adattamento architettonico: non rinvenibili.

Destinazione originaria: pluteo di recinzione.

Stato di conservazione e rimaneggiamenti: la lastra è fratturata in due pezzi, quasi tagliata a metà.

Cornice: due lati presentano un listello piatto di 5,5; uno di 3,5 ed un altro di 2,5.

Trattamento del piano di fondo: segni della punta sono visibili sui listelli e sul piano di fondo (i bordi esterni della lastra sono stati regolarizzati con la sola punta); non perfettamente lisciato col pettine negli spazi di risulta delle composizioni; il campo centrale, invece, risulta grezzo perché quasi certamente ha risentito di un'abrasione posteriore.

Profondità del solco: 5-6 mm.

Lavorazione del retro: regolarizzato con la punta e poi ben lisciato.

Strumenti impiegati: punta, trapano e pettine.

Grado della pulitura: piuttosto sommaria sul piano di fondo e un po' meno sulla decorazione.

Esecuzione: spedita nella regolarità del disegno che non prevedeva problemi difficili; accurata nella rifinitura delle specchiature laterali e nei quattro orbicoli di risulta del campo centrale.

Motivo tipologico: il disegno, affidato sempre ad una fettuccia tondeggiante, è ritmato dall'intrecciarsi di una losanga con una geometria polilobata su due diversi piani di grandezza. Gli spazi di risulta sono riempiti da elementi fogliacei stilizzati e nastri arricciati. I quattro orbicoli con bottone centrale traforato raccordano il tondeggiante dei lobi con gli angoli del campo. A se stanti, invece, restano le due bande geometriche costituite da losanghe di foglie spezzate al centro da un orbicolo, più piccolo ma simile al disegno dei precedenti.

Uso degli effetti d'ombra: le bande laterali, più che il campo centrale, mostrano un susseguirsi di ombre. Forse è da imputare alla carenza di incisione il tono leggermente appiattito del campo centrale, pur se esso ha conservato liberi molti spazi del piano di fondo.

Datazione proposta: X-XI secolo.

N° 3 - Capitello (foto 3a-b-c).

Dimensioni generali: alt. complessiva 45; abaco: alt. 6,5, lungh. 43,5; Ø di base 24,5; n° catalogo del Museo 43; nessuna provenienza documentata; il pezzo viene acquistato dal museo nel 1953; *dimensioni dei registri decorati*[7]: 37,5 × 24,5. Le aste della croce liscia misurano 26 × 16; quelle della croce a nastro intrecciato 32 × 23.

Collocazione attuale: nel giardino del museo.

Materiale: marmo bianco a grana fine.

Segni di adattamento architettonico: nessuno.

Destinazione originaria: capitello di colonna.

Stato di conservazione e rimaneggiamenti: nel complesso il capitello si è ben conservato. Gli angoli superiori sono leggermente sbeccati, mentre il collarino ha avuto una forte erosione.

Cornice: sotto il collarino (ca. 3 cm) correva ancora un listello di base di 1 cm.

Trattamento del piano di fondo: sull'abaco persistono tracce delle punta; poi si è usato il pettine. Maggiore rifinitura sul registro centrale con lo scalpello piatto.

Profondità del solco: ca. 6-9 mm.

Lavorazione del retro: la base superiore resta ben regolarizzata con il lavoro della sola punta e del pettine.

Strumenti impiegati: ambo gli scalpelli, la punta e il trapano.

---

[7] Si tratta di tre croci profilate con foglie d'edera e di una quarta con fettuccia intrecciata.

Grado della pulitura: se sul piano di fondo del registro centrale si è lisciato con lo scalpello a lama piatta continua, sulle croci come sugli altri elementi fitomorfi restano segni evidenti di una carenza di lavoro rifinito. Le profilature delle foglie, dei listelli come delle aste delle croci conservano segni della punta e la superficie di questi elementi decorativi non hanno avuto quel trattamento riservato al piano di fondo.

Esecuzione. abbastanza sicura e rapida, data anche la non estrema difficoltà del disegno; accurata nell'esecuzione degli intrecci della croce relativa a questa tecnica (vien da supporre una simile considerazione nell'esecuzione del collarino). Molto regolare e continua l'esecuzione col trapano cui si affianca anche il reiterato intervento di profilatura per le foglie.

Motivo tipologico: l'elemento decorativo dominante è la croce, resa alternativamente a bracci lisci (ad imitazione di un manufatto metallico) e ad intreccio. La croce riempie in effetti tutte le specchiature centrali dei quadri decorati; esse sono avviluppate e legate da un nastro vimineo semplice che si stende dal peduncolo infisso alla base dell'asta verticale di ciascuna di esse. L'equilibrio dei registri è ben calibrato, legato dai diversi viticci che, incrociandosi in basso, si alzano fino a incorniciare con foglie d'edera i quattro angoli di risulta delle aste. Le foglie, a coppie profilate o internamente decorate con le loro nervature, sono intenzionalmente volte, curvate, verso le rispettive croci. Gli angoli di raccordo delle quattro facce, invece, sono campite da grappoli o foglie polilobate, anch'esse profilate. Tre delle croci richiamano la profilatura delle foglie nel loro contorno esterno; due di esse, con bracci leggermente espansi, ritengono un equilibrato sbalzo dal fondo grazie all'effetto chiaroscurale causato dalla profilatura. Un'altra, invece, sembra appiattita, priva di stacco dal fondo e con bracci piatti. L'ultima variazione è data da una croce disegnata da tre nastri viminei legati a *guilloche* con estremità potenziate: il ritmo è serrato, ma ben equilibrato dal lavoro del trapano che segna l'incontro delle fettucce. Sembra che la composizione prevedesse un "cesto di vita", un'apoteosi della croce sostenuta da motivi fitomorfi: il collarino sosteneva dal basso, con una corona di foglie traforate, il ritmo intrecciato dei cespi.

Uso degli effetti d'ombra: Il buon lavoro d'incisione e la scansione del trapano sul ritmo della *guilloche* offrono indubbiamente bei passaggi di chiaroscuro su gran parte della composizione. Le nervature delle foglie e il forte rilievo dei viticci con frutta e foglie sono anch'essi momenti che raccordano l'equilibrio di ombre e luce attorno al capitello.

Datazione proposta: X-XI secolo.

N° 4 - Capitello binato per finestra (foto 4).

Dimensioni generali: alt. complessiva 26; abaco: alt. 6, lungh. 65, larg. 51; lungh. di base 55, larg. 36 ca.; n° catalogo del Museo 248, il pezzo proviene dal Görgu Mahallesi ed è stato acquistato dal Sig. Ramazan Kulçü il 29/6/1963.

Collocazione attuale: nel giardino del museo.

Materiale: marmo bianco con venature grigie.

Segni di adattamento architettonico: nessuno.

Destinazione originaria: capitello di finestra.

Stato di conservazione e rimaneggiamenti: tutti gli angoli sono fratturati e si hanno continue abrasioni su sezioni della superficie.

Cornice: l'abaco presenta due listelli lisci a sbalzo (3,5 e 2) che si sovrappongono ad un altro listello liscio (4,5).

Trattamento del piano di fondo: la faccia superiore presenta ancora ben evidenti il lavoro della punta nella regolarizzazione della superficie piana con segni del pettine lungo i bordi esterni.

Strumenti impiegati: la punta, lo scalpello a pettine e quello liscio.

Grado della pulitura: un accenno di pulitura si nota su quanto resta dell'abaco; il corpo del capitello conserva ancora uno stato rifinito solo col pettine.

Esecuzione: abbastanza spedita a causa della linearità del disegno.

Motivo tipologico: il capitello appartiene ad una tipologia usuale per l'impiego fattone soprattutto nell'apparato relativo alle finestre (d'abside). Probabilmente è da supporre che il piano di posa sia rettangolare, sovrapposto all'altro listello ellissoidale che sovrasta il corpo centrale. Quest'ultimo mostra solo il listello centrale divisorio (largo 19 alla base e 27 in alto) a sagoma leggermente svasata.

Uso degli effetti d'ombra: deboli effetti chiaroscurali si notano lungo gli sbalzi dei listelli, nella zona dell'abaco.

Datazione proposta: data la ripetitività di questa tipologia di arredo (molti altri esemplari sono nel museo o sul sito archeologico) si opta per il IV-V secolo o anche più tardi.

N° 5 - Capitello di pilastrino d'angolo (foto 5).

Dimensioni generali: alt. complessiva 25; lungh. complessiva 32; sp. 16; n° catalogo del Museo: nessuno.

Collocazione attuale: nel giardino del museo.

Materiale: calcare morbido.

Segni di adattamento architettonico: nella parte opposta alla decorazione una modanatura liscia, ampia 10, era destinata all'incasso del manufatto.

Destinazione originaria: vista la sua forma, il capitellino doveva sormontare un pilastro d'angolo.

Stato di conservazione: pessimo. Le muffe hanno attaccato l'intera superficie del manufatto, erodendo profondamente anche parte della stessa decorazione. Segni di frattura e di abrasioni sugli orli superiori e attorno alla base. La decorazione sulla faccia sinistra è quasi del tutto scomparsa, erosa dalla muffa e fratturata.

Cornice: nel registro inferiore un collarino ben profilato (alto 5) resta ben netto a distaccare il registro decorato dal sottostante pilastro.

Profondità del solco: da 3 a 5 mm.

Lavorazione del retro: il pilastrino è stato sommariamente sbozzato nella parte posteriore e a destra della foto, per essere insaccato.

Strumenti impiegati: a parte la punta, è difficile accertare altri strumenti.

Grado della pulitura: impossibile da stabilire.

Esecuzione: abbastanza spedita, data la semplicità del disegno.

Motivo tipologico: due foglie di acanto molto stilizzate, poste agli angoli del *kalathos*, rappresentano l'unico motivo decorativo costituito da una geometria fantasiosa creata da una fettuccia a doppio capo, chiusa in fondo da due riccioli. Dentro questo campo, si nota una figura longilinea, profilata in superficie; l'erosione della parte superiore impedisce un possibile parallelo stilistico[8].

Uso degli effetti d'ombra: non valutabili.

Datazione proposta: X-XI secolo.

N° 6 – Capitello (foto 6).

Dimensioni generali: alt. complessiva 20; abaco: alt. 3,5, lato 52; base conservata ca. 38; n° catalogo del Museo: nessuno.

Collocazione attuale: nel giardino del museo.

---

[8] Solo in parte e molto rozzamente il nostro disegno richiama il ben più raffinato capitello del Mus. Naz. Romano, a calice asiatico (cf P. Pensabene, "La decorazione architettonica, l'impiego del marmo e l'importazione di manufatti orientali a Roma, in Italia e in Africa [sec. II-VI d.C.)", in *Le merci e gli insediamenti*, [*Società Romana e Impero Tardoantico*, III], a cura di A. Giardina, Bari 1986, 324, foto 8b; o quello a Mustafa Kemalpaşa: cf Y. Öturken *Forschungen im nordwestlichen Kleinasien. Kleinasien. Antike und byzantinische Denkmäler in der Provinz Bursa* (Istanb. Mitt. B. 41), Tubingen 1996, 194 [MKP 5 d], T. 35,6.

Materiale: marmo bianco a grana media.

Segni di adattamento architettonico: il manufatto è stato segato quasi a metà (per essere susseguentemente utilizzato in qualche altra costruzione?).

Destinazione originaria: sovrastava una colonna di chiesa.

Stato di conservazione e rimaneggiamenti: il capitello è arrivato a noi fortemente mutilo. A parte le fratture che hanno interessato tutti gli spigoli dell'abaco e gran parte degli orli dello stesso abaco, si nota una frattura su una faccia e la perdita totale di tutto il registro inferiore dell'originale *kalathos*.

Cornice: una discreta profilatura divide l'abaco da un altro listello liscio a sbalzo (1 cm) che toccava la stessa decorazione.

Trattamento del piano di fondo: quanto resta sembra abbastanza ben lisciato (con lo scalpello a lama liscia?).

Profondità del solco: tocca 10 mm.

Strumenti impiegati: è percettibile l'uso dello scalpello a pettine; forse si è intervenuti ancora con quello liscio, ma la superficie conservata è troppo corrosa per individuare l'ausilio di altri strumenti.

Grado della pulitura: discreto, dove è possibile constatarlo.

Esecuzione: discreta benché non si siano rispettati alcuni accorgimenti tecnici e quel rispetto di simmetria richiesto da un disegno foggiato su di essa. Il nastro che sorregge le foglie, benché idealmente parta dagli orbicoli, è staccato da essi, con un'incisione inadeguata.

Motivo tipologico: due raffigurazioni floreali, perfettamente simmetriche sui lati opposti, occupano quanto resta del *kalathos*. Due nastri (larghi fino a 25-30 mm) disegnano due orbicoli, che a coppia presentano foglie profilate d'edera e di loto; i nastri, volgendosi in alto e flettendo verso il centro, terminano con foglie d'edera, anch'esse profilate. Dall'incontro delle foglie flessuose partiva un peduncolo che doveva sostenere il disegno della specchiatura centrale, purtroppo scomparso. La frattura causata sugli angoli dell'abaco e protrattasi per tutto il corpo del *kalathos* ha annullato anche il disegno inteso dalla fettuccia liscia che partiva dalla parte esterna inferiore degli orbicoli per legarsi al simmetrico dell'altra faccia (probabilmente il corpo centrale del *kalathos* ripeteva il motivo della croce, alla stregua del n° 3).

Uso degli effetti d'ombra: difficile valutare questo effetto allo stato attuale del manufatto; le profilature delle foglie sono quelle che attualmente mostrano segni d'ombra.

Datazione proposta: X-XI secolo?

N° 7 - Pilastrino monoblocco per cancello (foto 7 a-b).

Dimensioni generali: alt. 112; il capitello cubico in alto misura di lato 20; n° catalogo del Museo 388; il pezzo, prelevato dal margine del ponte presso Akküpru çayı, arrivò al museo il 10/7/1965; *dimensioni dei registri decorati*: ciascuna fascia decorata misura 9.

Collocazione attuale: nel giardino del museo.

Materiale: marmo grigio con grana medio-grossa.

Segni di adattamento architettonico: in alto, foro d'incasso di 4. Sul lato ove si trova il numero di inventario si è effettuata intenzionalmente un'erosione.

Destinazione originaria: il pilastrino serviva per la recinzione presbiterale, nel cancello.

Stato di conservazione e rimaneggiamenti: lo stato di conservazione resta buono; la base sembra sia stata tagliata a causa della subitanea rottura delle fasce decorate. Lungo gli spigoli delle fasce, scalfitture sul marmo come erosioni si notano sugli angoli superiori del capitellino in alto.

Trattamento del piano di fondo: non perfettamente lisciato, soprattutto nelle specchiature del capitellino.

Profondità del solco: in genere si tiene su 5 mm.

Strumenti impiegati: trapano, scalpello a pettine e a lama liscia.

Grado della pulitura: sulle specchiature del capitello si notano ancora tracce del pettine; lo scalpello liscio ha lavorato bene sulla decorazione.

Esecuzione: spedita e sicura pur nel fitto tessuto della decorazione.

Motivo tipologico: questo tipo di pilastrino ottagonale di cancello è noto attraverso altri esemplari sparsi in Asia Minore[9]. Benché il nostro manchi di base, forse tagliata, la cura e la ricchezza di decorazione sono notevoli. Il capitello mostra agli angoli quattro foglie di palma che, a coppia, flettono per formare un archetto; la base della foglia è accuratamente chiusa con due piccole borchie traforate. I campi ad archetto così formati incorniciano motivi differenti (faccia del numero di catalogo: profilature e cerchietti; faccia vista: foglia; tre cerchi allacciati; foglia di palma aperta). Le otto partiture del pilastro snodano motivi geometrici (specchiature geometriche con losanga e cerchio, losanghe intercalate da piccoli

---

[9] Esagonale e quadrato sono i casi non lontani da Antiochia: cf. TIB 7, n° 129 (Hierapolis) e 135 (Tahsin); si veda anche Y. Ötürken, *Forschungen im nordwestlichen Kleinasien*, 72-75, Taf. 6,3 con ulteriori referenze; A. Acconci, "La decorazione scultorea: catalogo", in V. Ruggieri et Alii, *Il golfo di Keramos: dal tardo-antico al medioevo bizantino*, Soveria Mannelli 2003, 209, foto AA72.

cerchi con doppia fettuccia, successione di cerchi annodati, losanghe a doppia fettuccia allacciata, losanghe allungate e profilate a doppia fettuccia, legate da cerchietti a fettuccia semplice e traforati al centro) in modo uniforme, ripetendo costantemente il disegno di partenza. La faccia probabilmente a vista nella posa originale presenta invece un corso differente. Una croce (le cui aste misurano 12 × 6,5) copre la prima campitura della fascia, in alto; scendono poi i piccoli motivi decorativi (cerchio a fettuccia doppia, cerchio a fettuccia semplice, *soleil*, rosetta tetrapetala, stella esapetala, losanghe, cerchio a doppia fettuccia, *soleil*, stella esapetala) terminanti forse con una croce[10].

Uso degli effetti d'ombra: la ricchezza decorativa profusa sul pilastrino crea un bell'effetto chiaroscurale a causa del continuo ricorso al trapano (tutti i centri delle decorazioni a cerchio hanno bottoni traforati al centro) lungo le fasce. Anche le foglie impiegate sul capitello ingentiliscono il blocco cubico creando un lieve effetto d'ombra.

Datazione proposta: X-XI secolo.

N° 8 - Frammento di epistilio (foto 8).

Dimensioni generali: alt. 20; lungh. 74; sp. 20; n° catalogo del Museo: lo stato del manufatto ha cancellato il numero; *dimensioni dei registri decorati*: 77 × 20.

Collocazione attuale: nel giardino del museo.

Materiale: marmo bianco a grana medio-fine.

Segni di adattamento architettonico: nessuno.

Destinazione originaria: probabile elemento di *templon*. Si desume questa destinazione dalla quadrettatura lasciata sulla faccia di appoggio approntata per il sostegno della colonna.

Stato di conservazione e rimaneggiamenti: lo stato in cui il frammento ci è pervenuto è pessimo. Considerando la sua natura di epistilio, si può pensare ad una perdita di almeno 50-60 cm di lunghezza. Le fratture sono ovunque e lo stato consunto, eraso delle stesse due facce contigue, ha inciso profondamente sulla conservazione degli stessi disegni.

---

[10] Se questa ipotesi di ricostruzione della parte inferiore è valida, debbono aggiungersi ancora 8 cm circa per il termine degli apparati decorativi (questo porta l'altezza complessiva originale a 120).

Cornice: un listello, forse piatto (di 15-20 mm), correva lungo i bordi longitudinali del pezzo. Adiacente e parallelo ad esso, correva il nastro per il disegno dei riquadri decorati.

Trattamento del piano di fondo: impossibile stabilirlo in genere. Quando è analizzabile, sembra discretamente lisciato.

Profondità del solco: 5-7 mm.

Lavorazione del retro: una faccia libera di decorazione è stata accuratamente sbozzata dalla punta raggiungendo una relativa regolarità, l'altra conserva molto bene la curvatura originale della colonna usata per la creazione di questo manufatto.

Strumenti impiegati: trapano, scalpello liscio (lo si desume soprattutto dalla lisciatura sulla decorazione).

Grado della pulitura: quando analizzabile, la pulitura è stata accuratamente prodotta sulle partiture decorate.

Esecuzione: discreta. Lo stato di conservazione non permette un'analisi generale del manufatto; dalla sezione frontale si delinea una esecuzione attenta e sicura nel disegno.

Motivo tipologico: i registri frontali, delimitati da una fettuccia semplice, presentano i normali motivi riprodotti su tali manufatti. In sequenza si hanno: una croce con bracci profilati, leggermente espansi e terminanti con bottoni traforati[11]; un motivo floreale, con foglie profilate e lanceolate con petali piu piccoli nelle risulte della forma a croce, è campito da una losanga nei cui orbicoli di risulta produce quattro spirali a fettuccia doppia (questa specchiatura raggiunge una lunghezza di 20); s'apre, poi, una serie di cerchi creati da un doppio nastro vimineo che campiscono una rosetta con borchia traforata al centro ed un *soleil*. La decorazione continuava su questo versante, interrotto, purtroppo dalla frattura del pezzo su questo lato. La decorazione sul piano d'appoggio prevedeva un grande campo rettangolare nel cui centro una croce maltese ben profilata, con bracci espansi, era campita da una losanga formata dal ricorrente doppio nastro vimineo. Le risulte della losanga raccolgono due foglie a cuore stilizzate (se ne conserva una soltanto), mentre quelle della specchiatura rettangolare presentano due cerchietti che campiscono rosette esapetale. Dopo il piano d'appoggio (20 × 16,5) si intravede l'inizio di un'altra sezione decorata (con la solita fettuccia) il cui disegno doveva essere diverso dal precedente.

---

[11] Il registro quadrato, con 13 di lato, appiattisce notevolmente il disegno della croce con bracci relativamente spessi.

Uso degli effetti d'ombra: quanto si lascia intuire è una certa morbidezza di chiaroscuro sul *soleil* e sulla adiacente rosetta, dovuta forse al miglior stato di conservazione e al gioco di incisione richiesto da queste due figure.

Datazione proposta: X-XI secolo.

N° 9 - Frammento di epistilio (foto 9).

Dimensioni generali: alt. 18; lungh. 120; sp. 32; n° catalogo del Museo: illeggibile; *dimensioni dei registri decorati*: il registro relativo al piano della fronte misura 18 × 80 ca.; quello del piano d'appoggio misura 96 × 28.

Collocazione attuale: nel giardino del museo.

Materiale: marmo bianco a grana media.

Segni di adattamento architettonico: il pezzo marmoreo apparteneva ad un architrave classico di cui si conservano anche delle modanature (in uno dei lati non decorati in età bizantina).

Destinazione originaria: lungo frammento di epistilio relativo ad un *templon*.

Stato di conservazione e rimaneggiamenti: il pezzo presenta due grandi fratture sui lati lunghi. Scheggiature della superficie e dei bordi sono costanti. Muffe hanno attaccato da tempo grandi sezioni del marmo decorato[12], lasciando praticamente poco spazio alle analisi tecniche sul manufatto.

Cornice: sul piano d'appoggio due listelli piatti, rispettivamente su ciascun bordo, di 3,5 e 1,5, limitano le partiture decorate; sul contiguo, ancora due listelli piatti, di 1 e 2,5. Sulla sezione del piano d'appoggio si conserva una lunghezza non decorata di 24 per la posa sul capitello.

Trattamento del piano di fondo: non rilevabile. La superficie è corrosa e attaccata da muffe.

Profondità del solco: 5-7 mm.

Lavorazione del retro: una faccia conserva ancora modanature relative al precedente uso dell'architrave in epoca romana; la faccia conti-

---

[12] Qui, come in casi già trattati in queste pagine, i manufatti non sono tutti in esposizione o ben distanziati dalla vegetazione. Benché si dica in queste pagine "nel giardino del museo", spesso i pezzi sono stati dissotterrati da una massa caotica di terra e foglie marce, in quanto accatastati e abbandonati sotto gli alberi, in mezzo all'erba. Le fratture citate, almeno nella gran parte risalgono al tempo del rinvenimento (e forse del trasporto al museo), ma l'attacco di muffe è dipeso dalla continua esposizione dei manufatti agli agenti atmosferici.

gua resta regolarizzata come nella fase originale dell'impiego del pezzo.

Strumenti impiegati: trapano, scalpello piatto e a pettine.

Grado della pulitura: in genere sembra buono, pur se non accuratamente rilevabile.

Esecuzione: attenta e rapida (almeno per la ripetitività richiesta dal disegno); precisa e continua nella tenuta simmetria dei motivi.

Motivo tipologico: probabilmente si può ricostruire l'intera fascia decorativa del fronte (il motivo a specchiature geometriche, infatti, si intravede al punto di frattura). Una croce entro un clipeo (Ø 15) presenta bracci espansi, non rifiniti[13], e chiusi; un sottile lemnisco dà vita allo spiegarsi di due grandi foglie accartocciate e lavorate a sguscio (con una lunghezza di 32). A questo segue infine una partitura con le ben note piccole specchiature geometriche, della lunghezza di 40. Se questa ricostruzione risponde ad una reiterata simmetrica composizione dall'altra parte della croce, avremmo un architrave di ca. 160-165. Il motivo che copre il piano d'appoggio riprende i cerchi annodati. Felice è l'immissione di rosette plurilobate (con foglie lanceolate, mistilinee, a petali) e *soleil;* le risulte verticali dell'annodamento dei cerchi campiscono foglie a gocce e mistilinee, tutte ben profilate.

Uso degli effetti d'ombra: l'effetto chiaroscurale si riscontra maggiormente sul piano frontale, dove, pur se l'incisione non scende considerevolmente, la differenziazione dei motivi lascia spazio agli effetti d'ombra; appiattita risulta, al contrario, la corsa dei cerchi annodati.

Datazione proposta: X-XI secolo.

N° 10 – Frammento di epistilio (foto 10 a-b)[14].

Dimensioni generali: alt. 27; lungh. 133; sp. 27; n° catalogo del Museo: 203; il pezzo proviene dall'Eski Hükümet Konağı kapısı[15] senza

---

[13] Un elemento rinvenuto spesso in questo genere di decorazione è la non perfetta rifinitura dei bracci delle croci: questi, infatti, non sono perfettamente "chiusi" quando toccano la fettuccia che delimita il campo.

[14] Si deve pensare che questo e il numero che segue appartengano ad uno stesso impianto architettonico. L'altezza dei due manufatti, relativa al piano frontale, è perfettamente uguale (26), con uguali listelli intrecciati. Anche il piano d'appoggio doveva risultare uguale (anche se in seguito è stato segato).

[15] Questo blocco di epistilio, come quello che segue, vengono dallo stesso posto e dalla stessa porta Questo ci induce a ritenere che le mutilazioni avvenute sui due manufatti sono stati causati dal loro riuso come stipiti (?) per la porta dell'Hukümet? Vedi qualcosa di analogo, sui due epistili, a Sivrihisar: C. Mango, "The Pilgrimage

indicazione di data; *dimensioni dei registri decorati*: uguali a quelle generali.

Collocazione attuale: nel giardino del museo.

Materiale: marmo bianco a grana fine.

Segni di adattamento architettonico: il retro è lisciato; i due fianchi sono stati scalpellati con la punta e portano rispettivamente un foro (ed un incavo, ma solamente nella parte superiore sinistra). Questi lavori sono stati effettuati quando il pezzo, dopo essere stato segato, è stato riutilizzato. L'ultimo archetto a sinistra, infatti, presenta un foro con una scanalatura verso l'esterno che ha tagliato la foglia finale.

Destinazione originaria: l'elemento faceva parte dell'arredo di un *templon*.

Stato di conservazione e rimaneggiamenti: se non fosse per la deturpazione volontaria, il manufatto avrebbe mostrato uno stato quasi perfetto di conservazione. L'elemento architettonico è stato segato intenzionalmente su ambo i bordi, perdendo presumibilmente ca. 50 cm della sua originale lunghezza. Nel 1996[16] il pezzo è stato forse pulito ed esposto.

Cornice: una bella cornice a spirale (alta 20 mm) forma in realtà il bordo di divisione delle due facce contigue conservate. Da questa partiva o s'appoggiava la fettuccia per limitare le partiture decorate.

Trattamento del piano di fondo: pur se rade, si notano ancora le tracce del pettine.

Profondità del solco: fino a 13 mm.

Lavorazione del retro: vedi sopra (lisciato).

Strumenti impiegati: il trapano e i due scalpelli.

Grado della pulitura: in alcune partiture dei registri sul piano d'appoggio si notano i segni del pettine; in genere abbastanza buono.

Esecuzione: certa nella definizione del disegno e nella sua messa in opera, pur se laboriosa a causa della complessità e pienezza dei motivi. Si nota una leggera svista nella conservazione della prospettiva: le due croci (sul piano frontale e su quello di appoggio) non sono perfettamente in asse. Non felici sono ancora le solu-

---

Center of St. Michael at Germia (With twelve plates)", in JÖB 36 (1986) 131 e foto 29-20.

[16] Fu in occasione di una mia visita al museo l'aver constatato la "messa-in-opera espositiva" della attuale posizione e dello stato di alcuni pezzi che qui si presentano. In occasione di tale lavoro si ebbe modo anche di "pulire" i pezzi marmorei: questa la causa della maggiore "luminosità" del marmo.

zioni attuate, sempre sul piano d'appoggio, delle losanghe con gli uccelli (nel prosieguo della flessione delle foglie).

Motivo tipologico: il manufatto, assieme a quello che segue, ci consegna un ottimo esempio di epistilio di *templon*. Una croce, con bracci espansi e peduncolati, campeggia al centro dell'intero piano d'appoggio. La croce, tuttavia, ha avuto una cura esecutiva molto elaborata. Le aste sono eseguite con tre listelli lisci a sbalzo rientrante verso l'alto; a sua volta un'altra croce (43 cm), eseguita con la stessa tecnica a sbalzo, racchiude la precedente sostenendo sull'asta orizzontale due uccelli posti nelle risulte angolari della composizione. Il disegno è chiaramente ben immaginato ed eseguito, ed anche l'esecuzione degli uccelli e del loro piumaggio[17] esprime una buona mano al lavoro. La croce[18], su ambo i lati, è accompagnata da due spartiti (mutili) formati da nastro vimineo a disegnare losanghe. A destra, la losanga si intreccia con un rettangolo nel creare un campo con rosetta al centro e foglie flesse nella risulta in alto; a sinistra, invece, un nastro s'annoda sinuosamente attorno alla losanga con una risulta centrale a bottone. Quest'ultimo motivo si ripresenta ancora a sinistra (chiudendo l'attuale stato del piano d'appoggio), ma allargato; a destra, invece, uno spartito raccoglie una croce dello stesso tipo di quella centrale, ma con due soli sbalzi. Sul piano frontale dell'epistilio le dimensioni sono più ridotte, ma non meno fitte. Il tema è la prospettiva formata dagli archetti — ben nota in questo genere di arredo — al cui centro è posta una croce. Gli archetti conservati sono 7 (due sono tagliati, rispettivamente su ambo i bordi) con un'ampiezza di 11; la campata della croce ne misura 22. Gli archi sono sostenuti da colonnette su plinti semicircolari, con capitelli a sezioni triangolari; dall'incontro degli archi fuoriesce una foglia gigliata. I motivi sono quelli usuali: la foglie flessa, rametto di edera, nodo di Salomone, *soleil*, intrecci di rombi. Tutti sono ben profilati e la fettuccia corre a capo singolo o doppio. La croce è quella usuale a bracci equilateri, con fettuccia ben profilata e bottoni traforati; nelle risulte è accompagnata da foglie mosse.

---

[17] Per quanto strano possa sembrare, la coda dell'uccello a sinistra non è stata lavorata con incisione a pettine per plasmare l'ondulazione delle piume Quel pezzo di marmo, pur se ben disegnato e modellato, è stato lasciato non finito. Un'altra rifinitura si distacca dal disegno originale: il nastro vimineo sinuoso, che gira attorno alla losanga nello spartito a sinistra della croce, ha la sua voluta a destra decisamente più grande e più in alto della simmetrica a sinistra.

[18] Non essendoci fettuccia per delineare un diverso registro, si deve pensare che l'intero disegno della partitura centrale con croce prevedesse anche i due disegni giocati sulla losanga.

Uso degli effetti d'ombra: la ricca decorazione sul piano frontale produce un bell'effetto chiaroscurale dovuto alla buona e relativamente profonda incisione, soprattutto delle colonnette e degli archi. Sfuma quest'effetto sul piano d'appoggio (il maggior respiro delle partiture ne è causa), ma si nota una morbidezza d'ombra nella partitura centrale con croce, losanghe ed uccelli.

Datazione proposta: X-XI secolo.

N° 11 – Frammento di epistilio (foto 11 a-c).

Dimensioni generali: alt. 26,5; lungh. 153; sp. 28; n° catalogo del Museo: 202; il pezzo proviene, come il precedente dall'Eski Hükümet Konağı kapısı senza data alcuna; *dimensioni dei registri decorati*: la sezione prospettica è tutta decorata; quella adiacente sottostante conserva a destra un piano d'appoggio di 20 (questo piano è inclinato e risponde all'adattamento posteriore del manufatto, quando il pezzo è stato segato).

Collocazione attuale: nel giardino del museo.

Materiale: marmo bianco a grana fine.

Segni di adattamento architettonico: a destra del piano d'appoggio resta leggibile la sezione per l'appoggio. Il marmo è di reimpiego: il retro presenta profonde modanature e decorazioni d'epoca classica.

Destinazione originaria: epistilio relativo ad un *templon*.

Stato di conservazione e rimaneggiamenti: cf. quanto detto a proposito del n° 10. Questo pezzo, inoltre, presenta una vistosa frattura che ha interessato il piano d'appoggio avvenuta, forse, al tempo del trasporto al museo.

Cornice: come il n° precedente.

Trattamento del piano di fondo: cf. il n° precedente.

Profondità del solco: cf. il n° precedente.

Lavorazione del retro: moduli antichi ed una sezione regolarizzata con la sola punta.

Strumenti impiegati: i due scalpelli e il trapano.

Grado della pulitura: come il n° precedente.

Esecuzione: come il n° precedente. Mancano quelle piccole anomalie riscontrate nel precedente epistilio, ma anche in questo caso si riscontrano delle distorsioni di simmetria (vedi sotto).

Motivo tipologico: anche questo bel manufatto rientra nel catalogo di una documentazione ben conosciuta. Alla serie di archetti nella partitura frontale (12,5 è la distanza degli archetti fra loro),

s'aggiunge la scena zoomorfica che chiude attualmente il pezzo a destra (lunga 50). La lotta del leone col drago-serpente è resa con forte realismo e senso di proporzioni (l'insinuarsi della coda del leone fra le stesse sue zampe posteriori e lo stendersi della coda del drago sotto il corpo del leone). Le spire a scaglie del drago come la criniera fulva sono ben rese dal lavoro di cesello attento. Il drago, inoltre, sembra staccarsi dal fondo grazie a ben pensate ed eseguite trapanature che lasciano vedere il volume delle spire; questo si dica anche della dentiera del leone che sottolinea non solo il senso della volumetria del rilievo, ma anche della perizia di questa bottega. La più libera bizzarria decorativa si esprime nelle formule fitomorfe che riempiono i campi degli archetti. Questi, che portano sempre la foglia gigliata sulla risulta esterna degli archi, raccolgono forme conosciute come la foglia d'edera (con profilature diritte e tondeggianti) accompagnata da due più piccole in basso e foglie gigliate ai lati[19], fettuccia semplice nell'intrecciare losanga con forma sinuosa, infiorescenze con foglie di diverso genere (tondeggianti, lanceolate, di loto), oppure insiemi floreali affiancati o alberi creati da fettucce fra loro annodate. Ancora più singolare è la fantasia decorativa che riempie la partitura centrale del piano d'appoggio (lungh. 70). Probabilmente, considerando l'usuale spessore che aveva questo piano, la rosetta centrale con bottone e foglie tondeggianti (∅ 18) segnava il centro di uno spartito a dir poco fantasioso. A destra, un nastro semplice, partendo dalla rosetta, s'annoda creando foglie lanceolate con interno fittamente zigrinato, cerchi con rosette più piccole; motivi, questi, fra loro sempre annodati da un girale di fettuccia che così li separa. A sinistra, il disegno si dispiegava in modo analogo, ma questa volta sono piccole losanghe a campire rosette con foglie lanceolate e tonde. Fra queste s'erge un fiore di loto a calice, con semplice profilatura; un'altra forma poligonale si intravede sul bordo della frattura. Il fiore centrale, anch'esso a calice, asimmetrico rispetto al diametro verticale della rosetta centrale, sfasa la simmetria di questa partitura. La partitura di destra (25 × 30) propone il motivo ben conosciuto di una croce vegetale formata da foglie a cuore in un cerchio, il tutto racchiuso entro una losanga con orbicoli circolari nelle zone di risulta. A sinistra (25 × 20), una bella composizione a stella, esapetala, con accurate e profonde profilature è raccolta in un esagono: una fettuccia raccoglie il motivo aggiungendo gli orbicoli circolari nelle zone di risulta d'angolo. Ancora losanga

[19] La non accurata simmetria, in questo caso, ha indotto il marmorario a creare un'altra piccola foglia a destra (vedi foto 11c).

e quadrato allacciati, come motivo, continuavano su questo versante poi tagliato.

Uso degli effetti d'ombra: si hanno gli stessi buoni effetti chiaroscurali già accennati nel n° precedente. Probabilmente l'effetto volumetrico volutamente versato nella partitura zoomorfica rende più rifinito l'effetto d'ombra in questa sezione.

Datazione proposta: X-XI secolo.

N° 12 – Frammento di pluteo o lastra d'ambone (foto 12).

Dimensioni generali: alt. 57; lungh. 42; sp. 14; n° catalogo del Museo: nessuno; *dimensioni dei registri decorati*: 57 × 33.

Collocazione attuale: nel giardino del museo.

Materiale: marmo bianco a grana media.

Segni di adattamento architettonico: nessun segno visibile.

Destinazione originaria: dato lo stato fortemente frammentario, si pensa ad un frammento di pluteo di recinzione, o ad un parapetto d'ambone.

Stato di conservazione: pessimo. Il pezzo, semi-sepolto sotto gli alberi, presenta fratture su almeno tre lati; il quarto è fortemente eraso. Parte della stessa decorazione risulta persa a causa dello stato totale di abbandono.

Cornice: due modanature lisce restano visibili su un bordo, di 3,5 e 5.

Trattamento del piano di fondo: non rilevabile perché attaccato da muffe.

Profondità del solco: ca. 6-7 mm.

Lavorazione del retro: sbozzato con la punta.

Strumenti impiegati: la punta e gli scalpelli.

Grado della pulitura: da quanto accertabile, sembra discreto.

Esecuzione: rapida per gli strumenti impiegati e per la semplicità del disegno.

Motivo tipologico: pur se lo stato frammentario non ci permette di valutare l'orientamento della decorazione[20], quanto è sottinteso è una croce con bracci fortemente espansi chiusa da un cerchio con fettuccia; questo è racchiuso entro una losanga ulteriormente allungata da riempire le zone di risulta con foglia d'edera, freddamente lunga e rigida.

Uso degli effetti d'ombra: non valutabili.

---

[20] Forse dove sussistono ancora le modanature correva la base della lastra, se la fettuccia che corre nella zona di risulta in basso cammina nel senso dell'orientamento

Datazione proposta: X-XI secolo.

N° 13 – Parapetto d'ambone? (foto 13).

Dimensioni generali: alt. 72; lungh. 55; sp. 10; n° catalogo del Museo: nessuno.

Collocazione attuale: nel giardino del museo.

Materiale: marmo bianco a grana fine.

Segni di adattamento architettonico: nessun segno visibile.

Destinazione originaria: probabilmcnte il manufatto è pertinente ad un parapetto di ambone (vedi il n° seguente).

Stato di conservazione e rimaneggiamenti: gli angoli sono in parte fratturati o abrasi; parte della modanatura sovrastante le aste della croce è andata persa. Lo stato d'incuria in cui versava sul terreno ha fatto sì che attacchi microbiologici deteriorassero la superficie marmorea.

Cornice: due listelli piatti a sbalzo corrono sui quattro lati: all'esterno la modanatura più grande (larga 7), e nell'interno la piccola (con 2,5); il listello a destro è largo 5.

Trattamento del piano di fondo: data la situazione del pezzo, non è possibile verificare in assoluto se la ruvidezza e i segni di punta siano da attribuire allo stato originale del manufatto o effetti causati in seguito.

Profondità del solco: 5-6 mm.

Lavorazione del retro: regolarizzato con la punta.

Strumenti impiegati: per la preliminare sbozzatura si è intervenuti con la punta; segni dello scalpello a pettine sono visibili, e quello liscio soprattutto per le rifiniture sulla croce.

Grado della pulitura: persistono segni (della raspa?) sulla superficie: la superficie è stata troppo attaccata dagli agenti atmosferici per esaminare l'originale pulitura.

Esecuzione: il disegno non comportava difficoltà, per cui il lavoro esecutivo è stato veloce; non attento nel rispetto dell'esatta larghezza delle modanature.

Motivo tipologico: La croce (51 × 43) con bracci patenti, issata su un'asta (alta 11) sottostante, rientra nel comune repertorio di queste lastre attinenti alla recinzione di un parapetto d'ambone. Un semplice listello piatto (33 × 27) costituisce la cornice del campo scolpito.

Uso degli effetti d'ombra: l'unico effetto era dato dagli sbalzi delle modanature lisce, sia lungo i bordi esterni che sulla croce; in genere il manufatto manca di effetti d'ombra.

Datazione proposta: X-XI secolo.

N° 14 - Balaustra d'ambone (foto 14).

Dimensioni generali: alt. massima 141, minima 94; lungh. di base 56; sp. 9,5; n° catalogo del Museo: 1720; il pezzo proviene dal villaggio di Çamharman, ed entra nel museo il 16/2/1972, venduto al museo dal Sig. da Ahmet Demir.

Collocazione attuale: nel giardino del museo.

Materiale: marmo bianco a grana fine.

Segni di adattamento architettonico: nessuno.

Destinazione originaria: balaustra pertinente ad un ambone.

Stato di conservazione e rimaneggiamenti: la balaustra si conserva fratturata in tre elementi (lungo l'altezza di 94, si ha una prima frattura a 37, una seconda a 75). La sezione relativa alla parte bassa è stata tagliata, e fratture hanno interessato gli spigoli e la modanatura piatta lungo la sua altezza massima. Due fori per incasso sono presenti negli angoli alti della lastra (∅ 2).

Cornice: un doppio listello piatto (4 e 2) intercalato da un altro di 1,5.

Trattamento del piano di fondo: abbastanza ben levigato, pur se a tratti si notano ancora i segni della punta e più spesso dello scalpello a pettine.

Profondità del solco: 5 mm.

Lavorazione del retro: parte lavorata con punta e parte ben lisciata.

Strumenti impiegati: la punta con i due scalpelli.

Grado della pulitura: piuttosto buona sia nel piano di fondo, come sui motivi.

Esecuzione: sicura nella definizione del disegno e nella messa in opera.

Motivo tipologico: certamente non rara questa tipologia di croce inserita in un registro rettangolare; bracci espansi (dimensioni: 28 × 20) con innesto su un plinto a scalare costituito da piccoli quadrati. Il disegno della croce, per rispondere alla verticalità della lastra, sostiene un altro campo triangolare con rosetta e foglie d'edera nella zona di risulta angolare. Il disegno diventa espanso, quasi arioso grazie alla decorazione di foglie di loto e volute che circondano la specchiatura centrale. Tutto questo disegno sussidiario si svolge lungo il cammino di due capi di fettuccia che, nascendo dal

fondo della lastra, fanno partire le foglie, da cui si innestano i riccioli stessi del nastro, per terminare infine con una foglia d'edera sull'angolo più alto della lastra. Il campionario non è originale e la composizione ripropone motivi già visti in altri manufatti dello stesso sito.

Uso degli effetti d'ombra: il modello tondeggiante delle foglie dà un senso pittorico, dovuto anche allo scarso rilievo dell'incisione; più viva la presenza chiaroscurale nell'esecuzione della rosetta centrale.

Datazione proposta. X-XI secolo.

N° 15 – Vasca battesimale[21] (foto 15).

Dimensioni generali: alt. 65; lungh. e larg. complessive 74 e 78; profondità rilevabile: 55; dimensioni interne approssimative: 57-60; sp. 10; n° catalogo del Museo 1838; il pezzo proviene da Yukarı Tırtar, ed entra nel museo il 1/8/1974.

Collocazione attuale: nel giardino del museo.

Materiale: marmo bianco a grana media.

Segni di adattamento architettonico: un foro resta sul bordo superiore; canaletti aperti sui bordi superiori, inoltre, portano a pensare che il pezzo sia stato utilizzato come abbeveratoio in un tempo post-bizantino.

Destinazione originaria: vasca battesimale (probabilmente il pezzo è di riuso: la rielaborazione posteriore ha cercato solamente di smussare "grosso modo" il monolite per l'uso previsto).

Stato di conservazione e rimaneggiamenti: lo stato di abbandono in cui versava l'elemento monolitico ha fatto sì che muffe ed altri agenti attaccassero la superficie marmorea. Evidenti sono le fratture dei bordi superiori e probabilmente ve ne sono altre che interessano anche la sezione di base della vasca. La faccia a vista principale, inoltre, presenta una erosione generale su tutta la sua estensione al punto che gran parte della decorazione è consumata e difficilmente leggibile.

Cornice: certamente tre listelli lisci (intercalati da due gole?) sono distinguibili sulla facciata principale (rispettivamente di 3, 2,5 e 3).

Trattamento del piano di fondo: sembra che il lavoro della punta sia rimasto quasi intatto sui quattro specchi del blocco e nessun ulte-

[21] Il manufatto è stato trovato seminterrato sotto gli alberi nel giardino. Si noti, inoltre, che le quattro facce del fonte, benché sembrino avere una forma quadrata, non hanno le stesse dimensioni: queste variano da 44 a 52 cm.

riore intervento sia avvenuto in seguito. Lo stato del pezzo, comunque, rende impossibile stabilire le susseguenti fasi (se ve ne sono state).

Profondità del solco: sul cerchio di base si raggiunge 3 mm

Lavorazione del retro: regolarizzato col lavoro della punta.

Strumenti impiegati: restano evidenti le tracce del lavoro della punta su tutto il manufatto.

Grado della pulitura: impossibile da stabilire.

Esecuzione: rapida e spedita per l'unico momento decorativo, quello sulla facciata principale, che non richiedeva molta elaborazione. Da quanto è possibile vedere per il disegno interno, vi sono state molte incertezze esecutive e carenze di simmetrie nelle facce parallele; difficile pronunciarsi sul lavoro interno al monoblocco. L'interno è modulato sulle schema a gradini, qui solamente accennati; al fondo un foro dal Ø di 10. Sullo spessore del bordo superiore sono presenti due fori circolari di incerta natura (riuso come fonte?).

Motivo tipologico: la forma poligonale esterna con smussature agli angoli viene sommariamente conservata anche nel disegno interno di questo manufatto, che certamente non eccelle per qualità esecutive[22]. La tipologia è abbastanza usuale. Unico elemento di un certo rilievo è la decorazione che campeggia su un lato: una croce le cui aste stringono foglie molto stilizzate d'edera. I quattro spazi di risulta creati dalle aste, inoltre, contengono anch'essi delle foglie d'edera più stilizzate, prive d'un proprio stacco all'interno dello spazio ridotto. Il disegno della faccia a vista prevedeva probabilmente una serie di figure geometriche entro le quali si stringeva la croce. La più esterna di queste figure richiama in alto la fronte di un'edicola (nella parte sovrastante la croce) che si risolve, così sembra, in un cerchio nei registri bassi della composizione[23]. Il registro con croce, pur ben centrato nello specchio della fonte, sembra appartenere al campionario decorativo medievale.

Uso degli effetti d'ombra: inesistenti.

---

[22] Di dimensioni maggiori sono i casi riscontrabili in MAMA 10, n° 111 (Alibey Köy), e MAMA 5, n° 316 (Seyit Gazı). Per quest'ultimo caso ed altri relativi alle vasche battesimali, resta utile ancora A. Khatchatrian, *Les baptistères paléochrétiens*, Paris 1962, n° 128, p. 87.

[23] La chiusura del cerchio esterno sembra avere una borchia (?) a sbalzo creato dalla stessa fettuccia che si posa sotto l'asta verticale della croce. Lo stato quasi totalmente eraso del manufatto non consente ulteriori approfondimenti su questa decorazione.

Datazione proposta: X-XI secolo (o anteriore?)[24].

N° 16 – Vasca battesimale (foto 16 a-e)[25].

Dimensioni generali: alt. 84; lato in alto 78 (al secondo modulo 82,5); lato in basso 70; sp. 10; alt. interna dal bordo 84; altezza del tronco ca. 67; n° catalogo del Museo 116; il pezzo proviene dalla casa di Süleyman Burdurlu, presso il Pazar Yukarı Mahallesi, ed entra nel museo il 17/01/1960 (foto 16a).

Collocazione attuale: nel giardino del museo.

Materiale: marmo bianco a grana grossa.

Segni di adattamento architettonico: il manufatto, originariamente parte integrante di un altare d'epoca romana, è stato utilizzato in epoca post-bizantina come fontana[26]: i fori in alto e in basso ne segnalano l'ulteriore utilizzo.

Destinazione originaria: vasca battesimale.

Stato di conservazione e rimaneggiamenti: in genere discreto. Tre dei bordi superiori hanno avuto delle considerevoli fratture. Una frattura nel corpo del blocco litico (sulla faccia della croce maltese) parte a 29 cm dall'orlo, ma è stata assorbita non causando nessuna perdita di marmo. I bordi e gli spigoli dei lati inferiori mostrano abrasioni e lievi fratture. Il tema decorativo della croce è stato in gran parte abraso o deturpato.

Cornice: Due larghe modanature piatte (di 10 ciascuna) sono seguite da una serie di altri moduli (listello piatto, gola rovescio, forse un'altra gola e listello: in totale 9,5). In gran parte queste cornici appartengono a mano romana; in qualche zona decorata, è scom-

---

[24] Elementi cogenti per una certa datazione non si rinvengono; la tecnica esplicata su una tipologia abbastanza ricorrente sembra richiamare quella medievale. Non si è riusciti a girare il pezzo per analizzarne il fondo; cf. anche il posteriore utilizzo avutosi sul n° che segue.

[25] Descritta da St. Mitchell and M. Waelkens, *Pisidian Antioch. The Site and its Monuments*, London 1998, 215 (con bibl. precedente); M. Taşhalan, Excavations at the Church of St. Paul, in *Actes du Ier Congrès International sur Antioche de Pisidie*, ed. par Th. Drew-Bear, M. Taşhalan et Ch. M. Thomas, Paris 2002, 18 et Pl. 23 (lo stesso testo in *Muze Kurtarma Kaz. Semineri* 1997, 239). Stando a quanto dice Taşhalan, il fonte battesimale è stato trovato nell'*East Courtyard* della chiesa "di S. Paolo" (*ib.* p 18) Ovviamente Taşhalan sta creando un intenzionale equivoco, giacché il testo turco dello stesso rapporto (p. 239) non cita questo fonte battesimale, ma solo quello a scalini che resta ancora abbandonato *in situ*. Inoltre lo Stesso sapeva che il pezzo proveniva dal quartiere urbano ed era registrato nell'inventario!

[26] Vedi in testo di Pace riportato sotto.

parso quest'ordine scalare con la sovrapposizione cristiana dei registri con croci.

Trattamento del piano di fondo: tutta la superficie del pezzo conserva il lavoro della punta e a larghi tratti sono visibili anche i segni del pettine. Questa procedura è stata applicata anche durante la lavorazione della superficie interna, dove maggiormente si notano, nel fondo della vasca, i segni lasciati dalla punta senza l'intervento dello scalpello a pettine.

Profondità del solco: fino a 4-5 mm; l'incisione dell'arco con croce tocca 20 mm.

Strumenti impiegati: la punta, lo scalpello a pettine (difficile dire se e dove ci sono interventi con lo scalpello liscio).

Grado della pulitura: pessimo. Pur se l'uso posteriore fattone abbia chiaramente peggiorato lo stato del manufatto, la primitiva pulitura sui motivi decorativi resta molto aleatoria.

Esecuzione: incerta, anche se i disegni delle quattro specchiature non richiedevano molta perizia esecutiva. Le croci, come gli animali e i motivi tondeggianti, mostrano molta incertezza nella stesura dello stesso disegno e rozzezza nell'incisione. I tagli eseguiti sugli angoli dell'originale altare romano sono notevolmente sgraziati ed eseguiti senza tener conto delle proporzioni e delle misure (sempre diverse nei quattro angoli).

Motivo tipologico: si tratta del riutilizzo di un altare a cippo per sopperire a nuove istanze liturgiche di una della chiese urbane[27]. La vasca battesimale a ridotte dimensioni appartiene alla tipologia già vista nel n° 15, ma si distacca dalla precedente per la sua bassa qualità esecutiva. La ostentata preziosità della vasca, enfatizzata da M. Taşlıalan per sottolineare il culto di S. Paolo nella città, viene decisamente ridotta quando si caratterizzano i suoi dati esecutivi e stilistici. Sul secondo listello piatto del bordo, nella faccia con "croce ed animali" (foto 16b), corre un'iscrizione recante Ps 28,3: [Φ]ονὴ Κ(υρίο)υ ἐπὴ τὸν ὑδά[των[28]. Le quattro facce del fonte

---

[27] Non in questa sede, ma altrove, si spera di approfondire "come" questi fonti battesimali funzionassero (e nel caso specifico, ad Antiochia di Pisidia dove, oltre a questo fonte, se ne trova un altro lasciato *in situ* [nell'area aperta a nord-est della cosiddetta chiesa di S. Paolo]). Per quanto ne sappia, non vi sono studi specifici su questo soggetto; cf. J. Lafontaine Dosogne, "La tradition byzantine des baptistères et de leur décor, et les fonts de Saint-Barthélemy à Liège", *Cah. Arch.* 37 (1989) spec. 49-40, nulla di nuovo sull'Oriente in E. Bassan, "Fonte battesimale" (s.v.), in *Enciclopedia dell'Arte Medievale* 6 (1995) 282.

[28] Altezza media delle lettere: ca. 3. Il testo, ovviamente, è: [Φ]ωνὴ Κ(υρίο)υ ἐπὶ τῶν ὑδά[των Per l'uso e ricorrenza di questo versetto, cf. D. Feissel, "La Bible dans les inscriptions grecques", in *Le mond grec ancien et la Bible*, ed. par C. Mondésert, vol. I,

riportano motivi decorativi incentrati sulla croce e lavorati a negativo. Lo specchio sottostante l'iscrizione ora citata riporta una croce latina gemmata[29] (aste 37 × 26; l'orizzontale è quasi del tutto erasa) affiancata in alto da due piccole rosette (∅ 6), asimmetriche rispetto all'asse della croce. Nella zona bassa due animali (alti mediamente 25-29), forse uno scorpione, a destra, e un palmato (?) a sinistra, si volgono dal basso verso la croce. Accanto alle rosette in alto, su ambo i lati, è scritto: *IC XC* (con linea orizzontale di abbreviazione in alto); in basso, accanto agli animali: *NH KA*. La scrittura, come l'abbreviazione usata, assomiglia alle altre lettere iscritte sul fonte; l'epigrafia risponde bene ai dettati del X o XI secolo, periodo richiesto anche dal tipo di decorazione e di tecnica impiegate. Un altro specchio riporta una croce (aste di 22) campita da una profilatura rotonda (foto 16c): la fattura è molto scadente. Il terzo versante raccoglie ancora una croce gemmata latina (aste 39 × 26), con bracci leggermente espansi e forse di tipo processionale a motivo del perno sottostante (foto 16d). Anche qui la fattura è pessima e l'incisione che staglia la croce è solamente un lavoro della punta sul disegno. L'iscrizione che accompagna la croce dice: ὁ ἄγηος Παῦλος, con lettere alte 13 mm. La pessima scrittura e lo scorrere disordinato delle lettere sembrano suggerire una scrittura aggiunta in un secondo momento accanto alla decorazione, piuttosto che progettata accanto alla croce (questo vale anche per l'altro santo: vedi sotto) nello schizzo del disegno originale. La quarta specchiatura, infine, ritorna con un'altra croce, anch'essa latina (aste di 36 × 17), fortemente abrasa; i bracci dovevano essere leggermente espansi ed era sostenuta da un pomello alla base (∅ 6). Un po' armoniosa su questo versante è la cornice ad arco che contiene la croce (foto 16e). Un'edicola resa con fettuccia tonda, che disegna le due colonne con capitellini, si staglia sulla facciata. Fuori d'essa, una rosetta a sinistra ed un *soleil* a destra sono incisi senza nessun ulteriore lavoro di pulitura. Il lavoro di incisione è pessimo (come la croce precedente) ed anche in questo caso si è aggiunta la scritta: ὁ ἄγιος Γ(ρ)ηγόρηος, le cui lettere raggiungono 10 mm di altezza e sono scritte nello stesso disordine già

Paris 1984, 226 e nota 17; a Klaudioupolis: F. Becker-Bertau, *Die Inschriften von Klaudiupolis* (*Inschr. Griech. Städte aus Kleinasien* 31), Bonn 1986, n° 173, e comm. p. 125.

[29] La tipologia gemmata della croce si riscontra lungo l'asse verticale che conserva ancora piccoli tondi con bottoni all'interno. Va da sé che le croci hanno subito vandalismi da abrasione. In questa, non solo è quasi scomparsa l'asta orizzontale, ma anche la natura dei due animali sottostanti è di difficile identificazione (sono praticamente scomparse le teste ed erasa parte del loro corpo).

accennato. La scritta sovrasta l'archetto e si pone quasi fra i due tondi decorativi.

Mi sembra doveroso per il fine propostoci, riprendere un dato di B. Pace[30] che s'accosta in modo quasi naturale a quanto detto finora a proposito. L'Italiano così registrava una sua scoperta:

Nel bagno del mercato (Bazár Hammám) in mezzo alla prima sala; pilastro quadrato di cm. 80 di lato con coronamento, alto complessivamente cm. 84. In un lato del pilastro, fra due sfingi, croce scalpellata fiancheggiata da *IC XC NH KA*; sul bordo sovrastante del coronamento Βοΐθη (sic) Κύριε Δημήτριον (?) τὸν δοῦ(λον). Nel lato opposto una croce; negli altri due con piccole edicole incavate già adorne di immagini: Ο ΑΓΙΟC Γ(Ρ)Ι-ΓΟΡΙΟC e Ο ΑΓΗΟC ΠΑΥΛΟC. Trattasi di una ἁγία τράπεζα relativamente tarda.

Sembra fuori dubbio che quanto l'Italiano ha visto era il pezzo ora presentato. L'iscrizione del salmo è stata erroneamente letta, vista anche la pessima scrittura ed il suo stato. Si viene, comunque, a sapere che il fonte stava allora nel bagno del paese (nulla a che vedere con quanto l'archeologo turco vuol fare credere per legare la chiesa alla persona di S. Paolo, o al suo culto presente nella città [come dice Mitchell] prima che iniziassero gli scavi di Robinson).

Uso degli effetti d'ombra: quasi inesistenti.

Datazione proposta: X-XI secolo.

N° 17 - Pluteo? (foto 17a-b).

Dimensioni generali: alt. 36,5; lungh. 44; sp. 17 ca.; n° catalogo del Museo: nessuno.

Collocazione attuale: nel giardino del museo.

Materiale: marmo biancastro a grana fine.

Segni di adattamento architettonico: nessuno rilevabile.

---

[30] B. Pace, "La zona costiera" (cit. n. 3), 55. Anche se con qualche perplessità, ma forse W. M. Calder ("Colonia Caesareia Antiocheia", JHS 2 [1912] n° 29, p. 98) descrive lo stesso fonte, pur se egli, come sembra, non lo ha controllato personalmente. Egli infatti così scrive: "(Copied by Prodromos, our Greek servant in 1911). Yalowadj, in the baths: on two sides of a *baptisterion*: on the third side, there is a monogrammatic cross in a circle ὁ ἅγιος Παῦλος Ἰ(ησοῦ)ς Χρ(ιστός). This baptismal font probably belonged to a church of St. Paul, founded to commemorate his visits to Antioch, in the late-fourth or fifth century of our era". La figura monogrammatica che Calder offre nel testo non risponde a quanto si trova sul nostro fonte: anche l'abbreviazione di IC XC non corrisponde.

Destinazione originaria: si pensa ad un possibile pluteo, almeno stando alla decorazione della faccia a vista.

Stato di conservazione e rimaneggiamenti: il frammento, in forma quasi isoscele, ci è pervenuto in un pessimo stato di conservazione e con lievi attacchi di muffe. Forse solo il lato sinistro (della foto) sembra rispettare il taglio originale della lastra (pur se un listello avrebbe dovuto chiudere il campo decorato); gli altri lati sono abrasi e rotti. La stessa superficie a vista porta segni di forte abrasione sui campi decorati. Considerando il tipo di decorazione che corre sul bordo a destra della foto 17a, viene da pensare ad un uso rinnovato (o precedente?) del pezzo marmoreo.

Trattamento del piano di fondo: dove è possibile discernerlo, risulta discreto.

Profondità del solco: sulla faccia principale si passa dalla semplice incisione a 2-3 mm; sul bordo si tocca 5-7 mm.

Lavorazione del retro: lavoro di sola punta, anche se la frattura che ha interessato il bordo tocca anche il retro della faccia principale.

Strumenti impiegati: punta, ambedue gli scalpelli e il trapano.

Grado della pulitura: mediocre.

Esecuzione: in genere di media qualità sulla faccia principale; più elaborata e controllata sul bordo.

Motivo tipologico: difficile tentare una ricostruzione della decorazione a vista, se è da ritenere il nostro frammento relativo ad un pluteo. Un cerchio in negativo (∅ 18), costituito da un listello piatto (abraso?) di 25 mm, racchiude una composizione con 12 raggi. Il listello, tuttavia, s'apre avviandosi a creare una banda di separazione dall'altra composizione circolare (∅ di ca. 36), probabilmente con lo stesso motivo a sole, ma più grande, che resta solo in parte leggibile. Questo motivo, racchiuso da un altro listello piatto di 35 mm, era circondato da foglie a cuore[31] nei suoi spazi di risulta. Il bordo porta un'altra decorazione che si distacca dalla precedente. Anch'essa mutila, ma chiara nel presentare un doppio tralcio vimineo che si snoda in movimento sinuoso a formare due rosette esapetale (dal ∅ di 8), lanceolate e con bottone a trapano. Il tralcio, nel suo movimento, lascia partire un capo che va a chiudersi su una delle foglie. La maggiore regolarità ed incisività del rilievo tendono a distaccare questa esecuzione dalla precedente

[31] Non si è certi se ascrivere alla fase originale del disegno il foro del trapano sulla foglia: il fatto di non porsi in asse rispetto allo stelo potrebbe farlo divenire un elemento tardivo (pur se non c'è da aspettarsi una regolare tenuta della simmetria in questi manufatti). Si noti che l'uso del trapano è assicurata nella fase esecutiva del nastro vimineo appartenente alla decorazione sul bordo.

(sintomo di uno stadio primitivo della lavorazione di questo pezzo marmoreo?).

Uso degli effetti d'ombra: scarsi sulla faccia a vista; effetti chiaroscurali più rilevanti sul bordo.

Datazione proposta: per la decorazione a vista si pensa all'XI secolo; quella sul bordo forse un tardo VI-VII secolo.

[Nella cittadina di Yalvaç, sui muri esterni della moschea Devlethan, sono stati riutilizzati come materiale di costruzione molti marmi e pezzi calcarei bizantini, oltre che frammenti classici ed iscrizioni. In questa sede presentiamo solo i pezzi relativi al campionario cristiano. In considerazione della peculiare posizione che hanno i pezzi sui muri, le note tecniche relative ai pezzi posti troppo in alto — le misure in gran parte risultano esatte — saranno molto generiche. I pezzi occupano parte dei muri esterni ad ovest, sud ed est, e molti di essi sono stati utilizzati nelle lunette superiori delle finestre della moschea. Ovvia è la ragione volutamente decorativa che assumono questi ricami marmorei nelle lunette, come altrettanto volontaria risulta l'abrasione di forme a croce nella decorazione marmorea o calcarea. La posizione che i pezzi assumono sui muri non ci danno una assoluta certezza sulla loro vera natura; il vederne, infatti, solo una faccia non ci fa distinguere spesso se si tratta di un epistilio, di una lastra di un architrave per porta.]

N° 18 - Frammento di epistilio (?) (foto 18).

Dimensioni generali: alt. 20 ca.; lungh. 53;

Collocazione attuale: sul muro ovest della moschea.

Materiale: marmo bianco-roseo (docimenio?).

Destinazione originaria: il pezzo sembra forse pertinente alla faccia prospettica di un epistilio.

Stato di conservazione e rimaneggiamenti: il frammento, così come risulta impiegato nel muro, sembra abbia perso la decorazione su ambo i fronti. Strati di calce sono stati applicati anche sulla superficie marmorea.

Cornice: un listello (ca. 2) corre su un bordo del frammento.

Profondità del solco: si stima ca. 7-10 mm.

Esecuzione: buona, pur se parziale resta la valutazione, data l'entità del frammento.

Motivo tipologico: in considerazione del tipo di decorazione e delle dimensioni dei registri decorati vi sono due possibilità: a) che

il frammento sia una parte della faccia prospettica di un epistilio (più probabile), o b) che esso appartenga ad un architrave di porta (molto improbabile). I primi due riquadri prospettano tipologie fitomorfe (forma gigliata e albero di palma) con foglie profilate o arricciate; l'altra specchiatura, invece, propone una composizione geometrica con una losanga di tralcio vimineo che campisce un cerchio con bottone centrale. Il tralcio, inoltre, crea con le sue volute degli altri bottoni negli spazi di risulta. Almeno per quest'ultima decorazione si può esser certi dell'impiego del trapano (oltre che degli scalpelli).

Uso degli effetti d'ombra: non è possibile giudicare, essendo il frammento posto troppo in alto.

Datazione proposta: X-XI secolo.

N° 19 - Lastra (di cancello, ambone?) (foto 19).

Dimensioni generali: alt. 45; lungh. 59.

Collocazione attuale: sul muro ovest della moschea.

Materiale: marmo bianco-roseo (docimenio?).

Segni di adattamento architettonico: nessuno.

Destinazione originaria: la lastra potrebbe essere un pluteo di recinzione, anche se le sue dimensione risultano leggermente ridotte rispetto a quelle abituali. Pensarlo come lastra d'ambone sembra invece più difficile, data la disposizione del disegno che si sviluppa in lunghezza.

Stato di conservazione e rimaneggiamenti: a parte l'essere stata immessa nella parete della moschea, la lastra ha avuto una massiccia copertura di calce. Il cerchio centrale (campiva un motivo a croce?), in modo particolare, è stato tutto occultato; con esso anche le due rosette in alto. Le abrasioni sul marmo sono visibili ovunque, ma non sembra esserci stata una rottura sostanziale che abbia interessato il manufatto.

Cornice: da quanto, appare un listello piatto (ca. 3) chiudeva tutta la lastra; ad esso si accostava una fettuccia tondeggiante (di ca. 2), dalla quale partivano e arrivavano, sui quattro lati, gli angoli della grande losanga centrale.

Trattamento del piano di fondo: impossibile stabilirlo.

Profondità del solco: ca. 5-7 mm.

Strumenti impiegati: al supposto lavoro degli scalpelli, certamente va affiancato il trapano.

Esecuzione: discreta, pur se si notano diversità nelle dimensioni degli stessi elementi decorativi posti specularmente.

Motivo tipologico: una losanga, creata da un tralcio doppio, campiva una rosetta centrale di cui ci sfugge il motivo. Sui lati lunghi del rombo, accanto alla rosetta, partivano simmetricamente due foglie d'edera, profondamente profilate nel creare anche le nervature a cuore. Gli spazi di risulta ospitavano rosette con foglie lobate e lanceolate, sempre disegnate col doppio capo. Le rosette sulla sezione inferiore sono identiche; le superiori non si vedono, coperte come sono dalla calce.

Uso degli effetti d'ombra: il lavoro del trapano sui bottoni dei girali del tralcio vimineo, assieme alla buona incisione delle rosette di risulta, crea un discreto effetto d'ombra.

Datazione proposta: X- XI secolo.

N° 20 - Epistilio? (foto 20, pezzo inferiore)[32].

Dimensioni generali: alt. 32; lungh. 120; *dimensioni dei registri decorati*: 90 × 29.

Collocazione attuale: sul muro sud della moschea.

Materiale: calcare biancastro[33].

Segni di adattamento architettonico: nessuno.

Destinazione originaria: le dimensioni del manufatto sembrano portarci a considerarlo un segmento completo di epistilio. Molto scarsa si ritiene l'ipotesi che possa trattarsi di pilastrino, non avente il pezzo (almeno per quanto resta visibile) nessuna base profilata di appoggio all'esterno, o un architrave di porta (le due sezioni non decorate finale sono diseguali).

Stato di conservazione e rimaneggiamenti: l'elemento sembra essersi conservato completo. Varie e sparse sono le abrasioni che hanno interessato le fettucce dei bordi e dei registri decorati; leggere le fratture sui lati corti esterni.

---

[32] Segue una serie di manufatti, quelli in calcare, che per la qualità dell'incisione, il rincorrersi dei motivi e l'esecuzione sembrano appartenere ad un unico arredo liturgico relativo ad una chiesa. Sfortunatamente non si ha alcuna notizia sul reperimento di questi pezzi prima che fossero utilizzati come materiale di costruzione e di abbellimento sui muri della moschea.

[33] L'asserzione che il materiale sia calcare è dovuta all'analisi visiva fatta dal calpestio della strada. Se risulta vero quanto si dice, inizia con questo pezzo la serie di buoni e grandi manufatti prodotti in calcare. La natura del materiale, allora, ha influito anche sulla conservazione e rifinitura del pezzo stesso: l'erosione del calcare interferisce anche sulla esattezza dell'analisi tecnica che pur si cerca di offrire

Cornice: i listelli piatti che corrono orizzontalmente sono larghi 15 mm; le due sezioni del possibile appoggio misurano 12 e 18.

Trattamento del piano di fondo: lavorato con la punta e poi sommariamente lisciato.

Profondità del solco: ca. 13 mm.

Strumenti impiegati: i due scalpelli, la punta e il trapano.

Grado della pulitura: restano sparse le tracce della punta; molto evidenti sono, invece, i segni del pettine sia sui piani d'appoggio che sulla fettuccia.

Esecuzione: buona. Il disegno di base, non molto semplice pur se ripetitivo, è stato seguito molto attentamente con incisione precisa e abbastanza profonda.

Motivo tipologico: una doppia fettuccia crea un ripetitivo allacciamento di losanghe e cerchi che campiscono foglie lanceolate e profilate. I nodi di raccordo delle figure sono segnalati dall'annodarsi del nastro creando un bottone traforato. Due altri elementi simili al presente saranno descritti in seguito (n° 23 con varianti, n° 24 identico). Pur se ripetitivo, il disegno risulta molto dispiegato, non stretto nell'intersecarsi del nastro.

Uso degli effetti d'ombra: costante e delicato l'effetto chiaroscurale creato dall'allacciamento e dal relativo buon grado di incisione del calcare.

Datazione proposta: X-XI secolo.

N° 21 - Frammento di epistilio ? (foto 20, pezzo superiore).

Dimensioni generali: alt. 35; lungh. 87; *dimensioni dei registri decorati*: 35 × 72.

Collocazione attuale: sul muro sud della moschea.

Materiale: calcare leggermente rosato.

Segni di adattamento architettonico: nessuno.

Destinazione originaria: l'altezza del manufatto richiama il precedente e questo dato ci porta a supporre una sezione di epistilio di cui a vista resta il piano d'appoggio. Il pensare ad un pluteo risulta alquanto difficile, considerando ancora le dimensioni, pur se la decorazione sembra richiamarlo.

Stato di conservazione e rimaneggiamenti: in genere buon stato di conservazione. Il disegno della rosetta centrale sembra totalmente eraso (motivo a croce?); abrasioni e scalfitture sulla superficie e lungo il corso della fettuccia.

Cornice: un solo listello (15 mm) è visibile sulla parte bassa; i due bordi esterni sui lati corti (misurano 9 e 7 fuori dalla copertura di calce) probabilmente erano più larghi (basi d'appoggio?)

Trattamento del piano di fondo: come sopra, n° 18.

Profondità del solco: 10-13 mm.

Strumenti impiegati: la punta e gli scalpelli.

Grado della pulitura: come sopra, n° 18.

Esecuzione: come al n° 18.

Motivo tipologico: una fettuccia a due capi forma una grande losanga schiacciata che campisce un cerchio di rosetta con Ø di 27 (accuratamente pulito = eraso?); negli spazi di risulta interni, due grandi foglie d'edera, decisamente molto schiacciate e profilate. Nei quattro orbicoli angolari un nastro della fettuccia crea quattro piccole (Ø 13,5) rosette con foglie fortemente stilizzate, ma ben incise. Quanto si constata in questa fattura su calcare è l'estrema precisione, di disegno e di incisione, caratteristica di una buona bottega capace di dominare questo tipo di materiale modellandolo in modo preciso e regolare.

Uso degli effetti d'ombra: evidente l'effetto chiaroscurale sulle rosette centrali; carente al centro per l'abrasione del motivo decorativo.

Datazione proposta: X-XI secolo.

N° 22 - Epistilio (pilastrino?) (foto 21).

Dimensioni generali: alt. 21; lungh. 126; sp. non misurabile[34]; *dimensioni dei registri decorati*: 121 (in una realistica ricostruzione avremmo 135) × 17 ca.

Collocazione attuale: architrave per la lunetta sul muro sud della moschea.

Materiale: marmo bianco con venature grigie.

Segni di adattamento architettonico: nessuno.

Destinazione originaria: le possibilità del presente pezzo sono due: a) possibile epistilio di cui ciò che si vede è quanto resta della faccia prospettica; b) pilastrino di cancello per *templon*, ipotesi che risulterebbe la più probabile se si potesse controllare lo spessore del manufatto.

[34] Il pezzo funge oggi da architrave per la lunetta. V'è una copertura di calce che copre la superficie inferiore del manufatto e come tale non si è sicuri della profondità dello stesso, non essendoci calcare originale lasciato a vista.

Stato di conservazione e rimaneggiamenti: in genere buona conservazione. V'è una completa abrasione del decoro di una rosetta (quella centrale che forse racchiudeva una evidente forma di croce); i bordi della fettuccia esterna, come di quella dei registri, risultano scheggiati o abrasi. Il pezzo, forse conservato nella sua interezza, resta illeggibile sulla destra quando la calce copre una rosetta.

Cornice: listello piatto in alto, liscio, di ca. 4; in basso, sempre sul lato lungo, circa 1.

Trattamento del piano di fondo: sembra buono (e ben lisciato) anche se persistono segni della punta.

Profondità del solco: ca. 13 mm.

Strumenti impiegati: la punta, molto evidente, e il trapano; quasi certamente anche gli scalpelli, pur se non si riescono a vederne i segni.

Grado della pulitura: in mancanza di abrasioni sulla superficie, la decorazione sembra abbastanza ben pulita.

Esecuzione: sicura e precisa. Lo schema non contemplava grandi difficoltà, ma si è rispettato sempre il senso delle proporzioni e della fedeltà al disegno.

Motivo tipologico: il manufatto presenta una serie di rosette (4 + 1 + 4) dove la centrale risulta intenzionalmente abrasa, poiché forse recava una evidente rosetta a croce. Si hanno rosette con borchie, *soleils*, rosetta con foglie a cuore e lanceolate, rosetta con foglie lanceolate: una fettuccia doppia le lega fra loro con nodi ben traforati e ai lati lunghi con nodi identici. Il repertorio è ben noto, e la perfetta simmetria della disposizione dei registri fa di questo pezzo un bell'esemplare quasi integro. Da notare, comunque, che alla serie delle rosette bisogna aggiungere ancora le basi (o gli appoggi) finali per avere l'intero disegno.

Uso degli effetti d'ombra: delicato e continuato per tutta la serie della decorazione, grazie alla costante profondità dell'incisione.

Datazione proposta: X-XI secolo.

N° 23 - Epistilio? (foto 22).

Dimensioni generali: alt. 28; lungh. 45; *dimensioni dei registri decorati*: 25 × 45.

Collocazione attuale: in alto sul muro sud della moschea.

Materiale: calcare (?).

Segni di adattamento architettonico: nessuno.

Destinazione originaria: cf. n° 20, n° 24. Non penso che le leggere variazioni nelle dimensioni vadano ad inficiare la natura del pezzo. Nel n° 20 si proponeva per questo tipo di manufatto la natura di epistilio; resta ancora questa ipotesi, come lo sarà per il n° 24.

Stato di conservazione e rimaneggiamenti: infisso nel muro sud della moschea e cementato con calce, il frammento mostra sezioni di un listello piatto. La foto 23 presenta la voluta composizione decorativa e simmetrica dei frammenti bizantini su questa parete esterna della moschea. Sono in essa raccolti 4 pezzi bizantini, oltre a lastre e iscrizioni classiche.

Cornice: il listello piatto che appare su un bordo del frammento misura ca. 3.

Profondità del solco: da 9 a 11 mm.

Strumenti impiegati: gli strumenti, come la tecnica esecutiva, sono simili a quelli del n° 18.

Motivo tipologico: il motivo riprende quello dei numeri citati ma con la variante dell'apparato floreale usato. Le quattro specchiature create dalla losanga nel cerchio sono riempite con grandi petali a cuore, profilati, con fiori di loto ben incisi e con altri motivi a tre petali. Le losanghe, invece, negli spazi di risulta propri contengono un bel motivo gigliato, fortemente stilizzato. Il doppio capo della fettuccia annodandosi forma i soliti bottoni traforati. Il disegno, comunque, avvalendosi della forma gigliata, riesce a costruire delle piccole specchiature geometriche (sezioni d'arco, triangolo) legate dal nodo della fettuccia. Interessante resta, dunque, questa variazione su un disegno già ben collaudato dall'officina denotando così la sua elasticità di progettazione.

Uso degli effetti d'ombra: come i numeri 20 e 24.

Datazione proposta: X-XI secolo.

N° 24 – Frammento d'epistilio? (foto 24).

Dimensioni generali: alt. 35; lungh. 104.

Collocazione attuale: in una lunetta del muro sud della moschea.

Materiale: calcare (?).

Segni di adattamento architettonico: nessuno.

Stato di conservazione e rimaneggiamenti: abrasioni sparse sulla fettuccia e sulle foglie. Non si riescono a misurare i bordi esterni, ma viene da pensare, e a ragione, che le misure siano da rapportarsi a quelle del pezzo n° 20.

Cornice: il listello superiore misura 3,5.

Esecuzione: Il presente manufatto è un esemplare identico a quello già analizzato al n° 20. Tutte le caratteristiche stilistiche, tecniche e litiche sono qui riproposte nella loro interezza.

Motivo tipologico: Questa nota vuole solamente sottolineare la creazione di pezzi simili, o con delicate variazioni nella somiglianza, nelle botteghe locali. La resa chiaroscurale e la relativa buona profondità dell'incisione fanno di questi tre pezzi un caso unico, almeno fino al momento, del campionario antiocheno. La loro posizione nel muro, e l'essere come tali in parte impediti dall'analisi completa, rende problematica la loro sicura funzionalità all'interno del decoro architettonico della chiesa medio-bizantina locale. Il ricorso al calcare per pezzi di così gran mole è anch'essa una sottolineatura doverosa. Piuttosto che affidarsi al ricordo di un gran pezzo di architrave antico, l'officina s'è volta al calcare per un'opera di così ampio e notevole profilo artistico.

Datazione proposta: X-XI secolo.

Pontificio Istituto Orientale Vincenzo Ruggieri

SUMMARY

This author continues here the catalogue of the marble elements from the Byzantine metropolis of Antioch in Pisidia begun in the previous fasc. 2 of OCP (2004). The architectonic elements considered comprise those found in the garden of the Archeological Museum and those incorporated into the walls of the city's mosque or of a few other private buildings of the city Together with these marble pieces are also presented the limestone epistyles, remarkably good handiwork by the same school of marble craftsmen of the Byzantine city. Thus the whole gamut of medieval decorative material preserved in Antioch is presented here, whereas the extant 5/6th c. fragments, or those elements still found *in situ* at the archeological sites, are deliberately omitted.

Tedros Abraha, O.F.M. Cap.

Il Mälkə'a 'Iyyäsus (Effigie di Gesù)

INTRODUZIONE

Il Mälkə'a 'Iyyäsus (Effigie di Gesù), insieme all'Effigie di Maria, è uno degli inni più frequentemente cantati nella Chiesa Etiopica, sia a livello comunitario che personale. Lo si canta il giorno 29 di ogni mese (cioè bä'älä 'Əgziabḥer = la festa del Signore) e durante le seguenti ricorrenze: la domenica delle Palme, la festa dell'Ascensione, Däbrä Tabor (la Trasfigurazione). La melodia è di tipo 'əzl[1].

AUTORE ED EPOCA DI COMPOSIZIONE

Secondo il testo del codice EMML 1706. ff. 50a-51a, pubblicato da Getatchew Haile, l'autore sarebbe tale 'Amdä Ḫawaryat, del quale però, oltre al nome, non sappiamo altro[2].

Abbreviazioni:

CE = Calendario Etiopico

DL = A. Dillmann, *Lexicon Linguae Aethiopicae*, Lipsiae 1865.

EMML = Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Collegeville.

LM = Yaqob B. (ed. tra.): Giyorgis da Saglā. *Il Libro del Mistero, (Mäṣḥafä Məsṭır)*, CSCO 515, Aeth 89 e 516 Aeth 90, Louvain 1990.

MQ = *Mäṣḥafä Qəddase* (Le quattordici anafore, con commenti), Addis Ababa 1918 CE.

WQ = *Wangel Qəddus* (Il Santo Vangelo. Testo e commenti), Addis Ababa 1916 CE.

[1] Nel canto *gə'əz* ci sono tre tipi di melodie; esse si chiamano: *gə'əz*, *'əzl*, *'araray*. La prima viene designata *gə'əz* per la sua semplicità. Viene utilizzata soprattutto nei periodi penitenziali. Il secondo tipo di melodia, l'*'əzl*, è più elaborato del *gə'əz*. Il significato del termine è poco chiaro e quindi suscettibile di svariate letture. Abbiamo infine l'*araray*, un canto dolce, che viene fatto derivare dal verbo gə'əz *'araḫrḫa*, che significa "intenerire, commuovere", cf. DL, 292. Cf. W. Habtämaryam, *Ṭəntawi Ya'Ityoppya Təmhərt* (Insegnamento tradizionale d'Etiopia), Addis Ababa 1972 CE, 76.

[2] Cf. H. Getatchew, "Makers of History in the Ethiopian Church", *Études éthiopiennes*, vol. 1: *Actes de la Xe conférence internationale des études éthiopiennes. Paris, 24-28 août 1988*, Paris 1994, 000-000. Getatchew, nella sua pubblicazione dello stralcio dell'EMML 1706, inserisce una nota (n. 63) nella quale cerca di formulare alcune ipotesi a proposito dell'identità di 'Amdä Ḫawaryat. Fa due supposizioni, la prima introdotta da "probably ...", nella quale cita un lavoro di Guidi, allungando così la lista delle ipotesi. La seconda supposizione, che fa capo ancora ad un altro autore, R W. Cowley, gravita intorno a "could be". Sono dunque speculazioni: sarebbe meglio

La stragrande maggioranza di testimoni che contengono questa preghiera appartiene all'epoca dal XVIII secolo in poi. Ci sono comunque alcuni codici che vengono collocati nei secoli precedenti. Ecco un elenco dei codici "più rilevanti" insieme alla loro possibile datazione:

Collegeville, EMML VIII 3128-4; ms in pergamena; sec. XV/XVI[3].
EMML II, 374-3, ms in pergamena; sec. XVII/XVIII.
EMML II, 374-3; ms in pergamena; sec. XVII/XVIII.
EMML II, 625-4; ms in pergamena; sec. XVII/XVIII.
EMML VII, 2798-9; ms in pergamena; sec. XVII/XVIII.
EMML IX, 3997-23; ms in pergamena; sec. XVII.
Londra, BL, Orient. 575; ms in pergamena del A.M. 7138 = A.D. 1646[4].
Città del Vaticano, BAV, Comb. Aeth. 150 (F 28), 2, (pp. 31-53); ms in pergamena, sec. XVII/XVIII[5].

LO STILE DELL'EFFIGIE DI GESÙ

L'Effigie presenta lo stile comune agli inni della stessa categoria. La presenza della grande "inclusio" è una traccia che ci permette di stabilire che la nostra Effigie è una composizione dietro la quale c'è stato un notevole lavoro di riflessione anche circa lo stile. Il poema infatti comincia e si conclude ricordando che Gesù Cristo è "la promessa, il giuramento che non delude" (strofa 1) e che "quando verrà nella gloria, Cristo sarà il coronamento del giuramento" (strofa 51).

Le seguenti sono in breve alcune delle caratteristiche stilistiche più interessanti di questa composizione:

a) Costruzioni grammaticalmente discutibili. Abbiamo proposizioni (stichoi) in cui non viene rispettato il normale ordine delle parti

---

perciò sospendere le mere ipotesi in attesa di evidenze più plausibili e per il momento accontentarsi di ciò che si può dimostrare, che cioè mancano elementi per affermare chi sia esattamente l'autore.

[3] H. Getatchew, *A Catalogue of the Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilmed Library*, Collegeville 1985. Da notare però che a p. 303 del catalogo viene specificato che questo codice appartiene alla categoria di quelli che non sono datati. L'Effigie di questo documento presenta una strofa addizionale. L'incipit di questa strofa aggiuntiva lo troviamo in M. Chaîne, "Répertoire des Salam et Malke'e contenus dans les manuscrits éthiopiens des bibliothèques d'Europe", ROC 18 (1913) 183-203 e 337-357, (Répertoire, no. 25): **ሰላም ለሕማምከ ቤተ አይሁድ ዘአመዝበረ**.

[4] W. Wright, *Catalogue of the Ethiopic manuscripts in the British museum acquired since the year 1847*, London 1877, 120.

[5] O. Raineri, *Codices Comboniani Aethiopici*, Città del Vaticano 2000, 152.

del discorso. I dotti stessi ne sono pienamente coscienti e parlano di ፍርቅቅ[6] = "crepe, fratture", per indicare la parte del discorso che si incunea nel flusso regolare del discorso, rompendone così il procedimento corretto. Ad es. la strofa 13 dice: ለብርሃን ዐቢይ እስከ ጽላሎቱ ተሐውሰ: per poter comprenderne il senso bisogna riordinare la proposizione ለብርሃን ዐቢይ ጽላሎቱ እስከ ተሐውሰ. Nella strofa 49 leggiamo: ዜና ትንሣኤሆሙ በክብር ለቅዱሳን ዘሞቱ, mentre la forma lineare dovrebbe essere: ዜና ትንሣኤሆሙ ለቅዱሳን ዘሞቱ በክ ብር. I motivi per cui si verificano simili fenomeni sono innanzitutto dettati dalla premura per la riuscita della rima e poi senza dubbio dalla volontà di lasciare sempre un margine di mistero, che innalzerebbe la qualità della composizione. Non c'è comunque autorità che si preoccupi né che si permetta di "aggiustare" queste plateali difficoltà. Di fronte ad esse c'è la regola non scritta, ma sempre presente nella mente dei maestri, che ne offre una "ratio interpretandi". Capita infatti di imbattersi in errori grammaticali evidenti che vengono subito giustificati con espressioni del tipo: "I libri non si curano eccessivamente di badare al numero, al genere[7] ... quanto al contenuto profondo".

b) C'è un abbondante uso di "endiadi", che se nella maggior parte dei casi rispondono alle esigenze della rima, servono anche a rafforzare il messaggio. Cf. strofa 47 in cui se ne rilevano due paia in altrettanti stichi: ሣህልከ ወምሕረትከ/ ሐገፋ ወሥሙር ወልታ. Strofa 51: ጸውዐነ ለአግብርቲከ ውስተ ዐጸደ ፍግዕ ወተድላ.

c) Innegabile la presenza forte della tecnica della "cera e dell'oro", nota come ኅብር = "combinazione, associazione, concordanza, termine che può avere più di due significati, metafora, la somiglianza tra padre e figlio, tra il timbro e la sua impressione, tra la sagoma e il prodotto finito"[8]. Le analogie vengono spesso introdotte dalla particella ከመ che significa "simile a ..., come". Nella prima strofa leggiamo: "Giosuè ereditò i paesi dei nemici". La tradizione orale spiega che si tratta di un'allusione a 'Iyyasu I (incoronato regnante nel 1682). Oppure la strofa 15 dove "il respiro" assume due significati: il primo, materiale, corrispondente "alla cera", che illustra il lavorio della brezza che alitava nel Paradiso terrestre (Gen 3,5), e il secondo (e principale) significato, "l'oro", che si riferisce al dono dello Spirito Santo che il Risorto ha effuso sui suoi discepoli (Gv 20,19ss).

---

[6] Cf. T. L. Kane, *Amharic English dictionary*, Wiesbaden 1990, 2282.

[7] Ossia di far attenzione che soggetto, verbo, complemento, aggettivo ... concordino nel numero e nel genere.

[8] Cf. T. L. Kane, *Amharic English dictionary* (cit. n. 6), 13 (trad. nostra).

d) Il linguaggio di questa composizione rivela una straordinaria conoscenza dei testi della Scrittura da parte dell'autore, facile da osservare nella familiarità anche con le aree "più sperdute" dell'Antico e del Nuovo Testamento. Vedi ad es. la strofa 35: "Salute alle tue tibie, [come le] colonne Iachin e Boaz", che sono le colonne del celebre tempio di Salomone (1 Re 7,21). Esiste una notevole affinità con il Cantico dei Cantici, sia a livello di dipendenza semantica sia a livello di immagini e simboli. Le varie immagini botaniche sono state per lo più desunte dal Cantico: cedro, 5,17; **ሰግላጥ** (strofa 45) = nome di pianta odorifera (jasminum?)" (Ct 7,16). Segue un breve inventario che rende l'idea del grado di parentela dell'"Effigie di Gesù" con il Libro dei Cantici:

strofa 6, **አዕይንቲከ ከመ ምሉዕ ምዕቃለ ማያት** Ct 5,15;
strofa 8, **መላትሒከ እለ ይፈርያ አፈዋተ** Ct 5,16;
strofa 9, **ወተነደፍኩ በፍቅርከ ሐጽ** Ct 5,11;
strofa 10, **ከናፍሪከ መዓዛተ ከርቤ** Ct 5,16;
strofa 15, **ጊዜ ፍና ሠርክ ዘነፍኀ ገነተ ኅሩያን ደቂቅ** allusione a Ct 5,1 che dice. "**ትንሥእ ሰሜን ወነዓ ደቡብ ንፋሕ ገነትየ ለየኀዝ አፈዋተ ዚአየ**";
strofa 25, **ሙሉድ እምአእላፍ** Ct 5,13;
strofa 33, **ኅንብርቲከ ከመ ማዕከከ** Ct 7,3;
strofa 42, **ሰላም ልቆምከ ሐመልማል ቀይሕ ሥጋ** allusione a **እኁየ ፀዓዳ ወቀይሕ ወየዓውድም እልፍ ወትእልፍተ አእላፋት ሙሉድ እምአእላፍ** Ct 5,13.

Le note a piè di pagina nella traduzione del testo dell'Effigie di Gesù mostrano la quantità delle allusioni e delle citazioni bibliche; detto questo, bisogna pur rilevare che non mancano occasionali riferimenti alla letteratura extra-biblica, come "I Miracoli di Maria" (cf. strofa 11) o allusioni al Sinassario (strofa 22).

CRISTOLOGIA

Nell'Effigie di Gesù appaiono ovviamente diversi elementi che illustrano la Persona di Gesù e la sua missione. Si sottolinea soprattutto il suo "posto" nella Trinità, la sua umanità mai soppressa dalla divinità anzi da essa inscindibile e il fatto che Gesù Cristo era stato sempre presente nel progetto di Dio, come si legge fin dalla prima strofa. Il compositore non si dimentica comunque di richiamare all'attenzione la vicinanza e l'intimità di Gesù Cristo al "suo fedele". È da notare che il poema è in gran parte interlocutorio ossia, un dia-

logo a "tu per tu" con la persona di Gesù Cristo, un rapporto che vede in Cristo "il proprio padre spirituale" (strofa 8), Colui che "inabita i santi" (strofa 26).

Seguono alcuni pochi passaggi che mettono in luce le linee generali della Cristologia riscontrabili nella nostra Effigie. Nella strofa 43 leggiamo: "Gesù Cristo nostro apostolo e angelo". Un passo desunto da Eb 3,1; 12,2. "Apostolo e angelo"[9] sono due appellativi che intendono designare il ruolo di servitore e mediatore tra Dio e gli uomini svolto da parte di Gesù. Nella strofa 27 il compositore spazia da un capo all'altro della storia della salvezza; cominciando dall'innalzamento di Gesù sulla croce che ha effettuato la redenzione, l'autore volge lo sguardo verso la porta chiusa del paradiso per poi ritornare a cantare il riscatto operato da Gesù per il quale quella porta venne di nuovo spalancata: "Gesù Cristo, quando fosti innalzato dalla terra d'esilio[10], il paradiso della giustizia che la mano del cherubino chiuse[11], il tuo sangue [versato] in riscatto di tutti[12] l'aprì"[13]. Di uguale tenore è quanto si legge nella strofa 29: "salute al tuo fianco, pozzo bollente[14] dell'incarnazione[15], da cui venne elargita la sorgente della santità e della purezza"[16]. Cristo è "il Primogenito della risurrezione"[17] (strofa 48), e la sua venuta nella gloria è contemplata come coronamento[18] delle promesse divine (strofa 51). Anche se non traspaiono elementi che facciano supporre polemiche[19] di natura teolo-

[9] La designazione "angelo" si trova nel testo etiopico di Eb 12,2, cf. Tedros Abraha, *The Ethiopian Version of the Letter to the Hebrews* [ST 419], Città del Vaticano 2004, 178.

[10] Gv 3,14; 12,32.

[11] Gen 3,24.

[12] Cf. Mt 26,28.

[13] Cf. Ap 4,2; 22,2-5.

[14] Il sangue di Cristo viene sempre accompagnato da aggettivi, come "caldo, rosso, aureo ...", per sottolinearne il valore vivificante. Ecco perché anche in questo contesto si parla di "pozzo bollente"

[15] Cf. Gv 19,34.

[16] Riferimento ai doni del Battesimo e dell'Eucarestia.

[17] 1 Cor 15,20

[18] Cristo è l'Alfa e l'Omega (Ap 1,8).

[19] Eccetto quanto leggiamo per esempio in coda all'Effigie: "se qualcuno rigetta con disprezzo la tua umanità discenda negli inferi [e vi rimanga] abbandonato". Si tratta molto probabilmente di un retaggio delle controversie riguardanti i doceti oppure dei fantasiasti di cui si parla dopo il Concilio di Calcedonia, controversie che hanno coinvolto, tra gli altri, Timoteo Eluro, patriarca di Alessandria dal 457 al 460 e ancora dal 475 al 477. Cf. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 2/4, London 1996, 7, 21-23.

gica come matrice di questo cantico, è chiaro che molte delle formulazioni cristologiche sono nate come reazione alle ben note controversie dei primi secoli, cioè la crisi Ariana, le polemiche antinestoriane, per citare le più acute.

Non è difficile nella Cristologia dell'Effigie di Gesù scorgere le due anime che ne hanno plasmato la composizione: la Scrittura e i Padri. Anzi si può dire che il compositore legge le Scritture facendosi guidare per mano dai Padri per interpretarle. Il tipo di lettura che si fa della Scrittura è quello spirituale proprio soprattutto della Scuola Alessandrina, secondo la quale "detti, fatti e personaggi" dell'Antico Testamento vengono rapportati alla Persona del Verbo Incarnato. La quarta strofa afferma, per esempio, che Gesù Cristo è "l'arca della vita di Noè"[20]. Nella decima strofa leggiamo: Gesù Cristo, ariete impigliato di Isacco[21]. I seguenti sono alcuni passi scelti come campioni illustrativi del doppio filo (biblico-patristico) che percorre la nostra Effigie:

Strofa 5: "Gesù Cristo, mano della potenza del Padre".

Le figure del "braccio" e della "destra del Signore" sono dati chiaramente acquisiti dalla Scrittura. Il "braccio"[22] del Signore sta ad indicare la "sua autorità, la sua potenza", come leggiamo negli 'Andəmta (commentari) a Osea 11,3[23]; Lc 1,51[24]; Gv 12,38[25]. I medesimi concetti vengono letti nel termine "destra"[26] che equivarrebbe a "potere, dignità". Cf. gli 'Andəm (i commenti) a: Sal 16,7; 19,6; 20,8; 117, 15.16[27]. Nella Teologia Etiopica, "il potere e la dignità" simboleggiati dalla "destra" vengono partecipati in eguale misura dalle Tre Persone della Santissima Trinità. "Destra" viene perciò sempre decodificato

---

[20] Gen 7,14ss.

[21] Gen 22,13

[22] Per il significato di braccio, cf. la voce βραχίων in G. W. H Lampe, *A Patristic Lexicon*, Oxford 1961, 304.

[23] Cf. A Weldetensae, *Commentari Etiopici sul Libro del Profeta Osea. Edizione Critica da Manoscritti inediti. Principi Ermeneutici. Temi Teologici*, [ÄthFor 40], Wiesbaden 1994, 206.

[24] Cf. WQ. 284.

[25] Cf WQ. 475.

[26] Cf. δεξιά in Lampe, *A Patristic Lexicon* (cit. n. 21), 337-338.

[27] Tewoflos (ed.), *Mäzmurä Dawit* (I Salmi di Davide), Addis Ababa 1950 CE, rispettivamente alle pagine: 102, 130, 133, 567-568.

con "ərina"[28] = uguaglianza", termine tecnico che denota l'assoluta uguaglianza delle tre Persone della Trinità. Nell'Anafora attribuita ai Trecento si legge: "Per noi non esiste destra nè sinistra, nè prima nè dopo"[29]. Il commento all'Anafora spiega poi che il senso della destra e della sinistra non è fisico ma sta a significare l'unità e l'uguaglianza nella gloria delle tre Persone. "Gesù Cristo, mano della potenza del Padre" è dunque una formula cristologica con un risvolto trinitario.

Abbiamo passi in cui si nota una sottolineatura della divinità di Cristo:

Strofa 27: "Salute alle tue dita che hanno prodotto le dita di Adamo ed hanno strappato l'osso per dare vita ad Eva"[30]. Strofa 44: "Affido la mia anima[31] alle tue mani che hanno fatto il cielo"[32]. La teologia soggiacente in queste due strofe è che "tutto è stato creato per mezzo di Lui"[33]. Il Verbo era presso il Padre al momento della creazione. Riscontriamo un linguaggio analogo, che pone cioè una grande enfasi nella divinità, anche in diversi altri testi liturgici. Nella preghiera eucaristica dedicata alla Madonna leggiamo: "Dio fautore e principio di ogni cosa, Colui che porta a termine ogni cosa, Colui che tiene in mano tutto, Colui davanti al quale Angeli, Arcangeli, Troni, Dominazioni, Principati e Potestà si prostrano, Colui al quale sono soggetti il sole, la luna e le stelle, pur essendo ricco in ogni cosa si è fatto povero"[34]. L'Anafora attribuita a Giovanni Crisostomo va oltre e dice: "Hanno esposto sulla piazza Colui davanti al quale sostano tremebondi [in adorazione] gli Arcangeli. Hanno condannato Colui che assolve il peccato. Hanno giudicato il principe dei principi ... Le mani che crearono Adamo sono state trafitte dai chiodi sulla croce. I piedi che passeggiavano nel Paradiso sono stati trafitti dai chiodi sulla croce. La bocca che ha alitato sul volto di Adamo lo spirito di vita ha bevuto aceto mischiato con fiele"[35]. Oppure: "Colui che sostiene il

---

[28] DL, col. 967; K. Kidana Wald, *Mäṣḥafä Säwasəw Wagəs Wamazgabä Qalat Haddis* (Nuova Grammatica e Dizionario), Addis Ababa 1948 CE, 710.

[29] Cf MQ, 288.

[30] Cf. Gen 2,21.22.

[31] Sal 31,6; Lc 23,46.

[32] Gen 2,4.

[33] Gv 1,3; Col 1,15-20; Eb 1,1-3.

[34] Cf. MQ, 259.60.

[35] Cf. MQ, 407. Jungmann esprime il suo disagio a proposito del passo presente e di quello precedente. Egli dice che ci sarebbe una "commistione" tra il Padre e Gesù Cristo e che l'accento sulla divinità sarebbe a scapito dell'umanità di Cristo. Cf. J. A. Jungmann, "Die Stellung Christi im liturgischen Gebet", [LQF 19/20], Munster 1962², 48.

cielo e la terra è stato sostenuto da un legno debole; il legno della croce. Colui davanti al quale tremano il cielo e la terra è stato limitato nell'angusta tomba dove fu sepolto"[36]. Nel Trisághion viene aggiunto "che Dio fu crocefisso per noi"[37]. Più che di una concezione "theopaschita" e tantomeno "patripassianista", si tratta di un aspetto della dottrina della "communicatio idiomatum"[38] nel significato alessandrino, sanzionato già dal concilio di Efeso[39].

Strofa 31: Gesù Cristo perfetta divinità e perfetta umanità.

È una formulazione del mistero dell'Incarnazione che fuga ogni equivoco sulla posizione della Chiesa Etiopica nei confronti di esso. Di fronte a questa affermazione, peraltro estremamente comune, cade ogni motivo per chiamare la Chiesa Etiopica "monofisita". Nella nostra Effigie tale posizione pare dedursi da quanto leggiamo nella strofa 45 che afferma la stessa idea da una visuale diversa: "salute al cadavere della tua carne che non si è separato dalla sua divinità, [neppure] per un'ora né per un breve batter d'occhio, deposito della natura, Cristo, che non conosci mutamento". Siamo dinanzi ad un linguaggio e ad un approccio interpretativo che ha la sua paternità in Cirillo d'Alessandria. Nessuna delle "due nature" viene rinnegata, soltanto che nella sua polemica anti-nestoriana Cirillo[40] sottolinea soprattutto l'unità inseparabile del Verbo che non conosce mutamento. Una posizione racchiusa nella celebre formula "Μια φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη"[41]. Il Verbo, divenendo uomo, non si è tramutato,

[36] Cf. MQ. 418.

[37] Cf. MQ. 25.

[38] A proposito di tale dottrina il LM dice: "... la discesa della natura divina è attribuita al corpo che non è disceso dal cielo. Così la ragione della passione della natura umana è attribuita alla natura divina, mentre la natura divina è immune dalla passione della natura umana. Come la discesa della natura divina è attribuita alla natura umana mentre la natura umana non era ancora in cielo, ma Egli disse ciò per associarla alla natura divina". LM, 134.

[39] Cf. H Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, (a cura di P. Hünermann), Bologna 1995, 263.

[40] Cf. Cirillo. Al PG 75, col. 1260.

[41] Cf. ACO 1.1.7:153.23; Cirillo. Al Ep 36 [PG 77, 232]. Cirillo nell'adottare questa formula era convinto che essa provenisse da Atanasio. In realtà risaliva ad Apollinare che ne aveva fatto uso nella sua lettera a Gioviano. Rimane comunque fuori dubbio che l'Alessandrino la interpretava in senso totalmente diverso rispetto al vescovo di Laodicea. Stabilita l'integrità della natura umana, dotata di anima e corpo, Cirillo sottolineava l'unità della persona di Cristo, costituita dall'ipostasi del Logos che aveva assunto l'umanità, senza confusione, né commistione, né mutamento. Per una disa-

come il bastone di Mosè[42], né come la moglie di Lot in stele di sale[43], né come Nabucodonosor, che è diventato una bestia selvatica che poi di nuovo tornò a diventare uomo[44], oppure come l'acqua in vino a Cana[45].

Strofa 13: "Fiamma ardente, Cristo, che ti unisti al roveto".

Un'espressione che rimanda a Es 3,4ss. Si tratta di un'immagine, quella del roveto ardente, che è stata interpretata in chiave cristologica da Cirillo d'Alessandria[46]. La fiamma ardente, secondo l'Alessandrino, era un simbolo del mistero che indicava come la natura divina del Verbo fosse capace di sopportare i limiti della natura umana.

ANTROPOLOGIA

Si può parlare di un "umanesimo spiritualizzato" che permea tutta l'effigie. Avvertiamo infatti l'esaltazione trinitaria e cristiana del corpo umano insieme alle sue facoltà così come della natura in generale. In ogni stanza il punto di partenza è l'elogio delle singole parti dell'ossatura fisica della persona umana. Dopo aver eseguito l'evocazione del nome, si tessono le lodi delle varie parti (fisiche o spirituali) del corpo umano[47]. La norma impone che si inizi dalla sommità estrema del corpo, ossia i capelli. Seguono: il capo, il volto, le sopracciglia, gli occhi, gli orecchi, la mascella, il naso, le labbra, la bocca, i denti, la lingua, la parola, il respiro e la gola. Si comincia dall'alto perché, secondo la concezione dei Maestri, la testa è la scaturigine del pensiero, la parte fondamentale della persona umana. L'uomo sarebbe, secondo la loro visione, come un albero capovolto: la testa è la radice, le mani e le gambe sarebbero nientemeno che l'equivalente dei rami in una pianta. Si procede poi con l'area centrale che include: il collo, l'omero, la schiena, il petto, il grembo, le ma-

mina storico-filosofica della questione, cf. S. McKinion, *Words, Imagery, & the Mystery of Christ. A reconstruction of Cyril of Alexandria's Christology*, Leiden 2000.

[42] Es 4,2-4.

[43] Gen 19,26.

[44] Dn 4,30-33.

[45] Gv 2,1-9. Cf. LM, 93.95.

[46] Cf. Quod Unus sit Christus. PG 75, 1293. Cf. McKinion, *Words* (cit. n. 40), 36-37, 173-174.

[47] Chaîne elenca 52 parti diverse del corpo umano menzionate nei "malk'ə". Cf. Chaîne, "Répertoire des Salam et Malke'e" (cit. n. 3), 185-186.

ni, le braccia, i gomiti, l'avambraccio, le palme delle mani, le dita, le unghie delle dita, i fianchi. Questa parte del corpo viene concepita come la riserva e la fonte da cui si sprigionano le energie umane. Si continua poi con gli organi interni, quali: lo stomaco, il cuore, la coscienza, le reni, gli intestini e l'ombelico. È una zona questa che viene vista come l'area più impenetrabile della persona umana: l'area del mistero. Leggiamo infatti nella strofa 30: "Salute al tuo ventre dagli imperscrutabili contenuti, quale la sua profondità e la sua ampiezza".

Segue poi la parte che comprende: il femore, la tibia, le ginocchia, i piedi, i calcagni, le palme dei piedi, le dita, le unghie delle dita. È la parte del corpo che rappresenta l'aspetto lavorativo. C'è anche una sezione in cui si canta il corpo umano nella sua totalità, ossia, la statura e l'apparenza. C'è infine la parte che canta all'ultimo capitolo della vita umana: la dipartita dell'anima dal corpo, i resti mortali, l'avvolgimento del cadavere con il lenzuolo, il sepolcro, la consunzione del corpo. È ovviamente un encomio che non scarta nessun aspetto della vita: al contrario sembra che ci sia l'intenzione di inglobare nella celebrazione anche il tormento della morte e lo sconforto della tomba.

Nell'Effigie di Gesù trovo molto significativa la strofa 7 nella quale si glorifica "il principe dell'intimo che è la coscienza".

TRADUZIONE ANNOTATA

Mälkəʾa ʾIyyäsus[48]

1 Salute alla memoria del tuo nome, nome del giuramento che non mente,
che il Signore pose[49] [già da] prima nel suo scranno[50]:
Gesù Cristo, frutto[51] del ventre di Davide[52],
quando la corona del tuo nome venne posta sulla sua testa,
Giosuè ereditò i paesi dei nemici[53].

2 Salute ai capelli della tua testa dai germogli ubertosi,

---

[48] Il testo usato per la presente traduzione è quello edito da Täsfa Gäbräsəllase, Addis Ababa 1981 CE, 20-37

[49] Il riferimento è al giuramento.

[50] Cf. Sal 110,4

[51] Letteralmente: natura.

[52] Allusione a 2Sam 7,12.

[53] Gs 1,1-9. Le forme Gəʿəz, ʾIyyasu e ʾIyyäsus (Giosuè e Gesù) dimostrano una forte somiglianza fonetica e ortografica.

fitti assai, simili al fogliame del cedro del Libano:
Gesù Cristo, sommo sacerdote[54], al di sopra di tutto,
vengano scritte con la mia lingua le sillabe della tua lode,
non cada[55] a terra la loro lettura e la loro proclamazione.

3 Salute alla tua testa stabilita sul seggio del collo,
che si rivestì di carne e si coprì di peli:
Gesù Cristo, come la tua parola disse,
grazie a te i poveri ereditano il mondo della gloria[56]
e i primi saranno ultimi[57].

4 Salute al tuo volto più lodevole della bellezza di 'Oryares[58],
lieto quale luna durante il plenilunio:
Gesù Cristo, arca della vita di Noè[59],
nascondimi Signore dentro i tuoi ampi spazi
quando dirompe il diluvio, l'acqua del giudizio.

5 Salute alle tue palpebre simili alle due ali dei Cherubini
dove si riparano sempre i tuoi due occhi di colomba[60]:
Gesù Cristo, mano della potenza del Padre,
fa' confluire nel mio cuore i frutti di ogni sapienza
come l'ape raccoglie i fiori della campagna.

6 Salute ai tuoi occhi simili ad una cisterna piena d'acqua[61]
sempre ben esposti nel luogo dello specchio:
Gesù Cristo, estirpatore di tutti gli errori,
aspergimi, Signore, con il tuo buon issopo
e rendimi più bianco della linda neve[62].

7 Salute alle tue orecchie attente
che presentano la lode e la parola al principe dell'intimo che è la coscienza:
Gesù Cristo, di Giacobbe colonna di nube[63],
conducimi, Signore, alla via desiderabile
perché in età avanzata e fragile non conosca precarietà[64].

8 Salute alle tue guancie che producono aromi[65]
come odore di cannella il cui profumo richiama da lontano:

---

[54] Eb 8,1.

[55] Letteralmente: non venga tralasciata.

[56] Mt 5,3.

[57] Mt 19,30.

[58] Un nome del sole, cf. DL, col. 744.

[59] Gen 7,14ss.

[60] Ct 5,12.

[61] Ct 5,15.

[62] Sal 51,9.

[63] Es 13,21.

[64] Sal 71,9.

[65] Ct 5,16.

Gesù Cristo, tu che sei il mio padre spirituale,
di' agli angeli: gioite in me!
[perché] ho trovato il figlio mio che era morto inutilmente[66].

9 Salute alle tue narici, finestre del profumo ed atri
fissati tra due compagni[67].
Cristo, angelo della mia vita[68], mostrati a me a faccia a faccia[69]:
ecco che sono rapito dalla dolcezza dell'albero della tua croce
e sono ferito dalla freccia del tuo amore[70].

10 Salute alle tue labbra alveo di mirra soave[71]
[ottenuta] dai fiori dal profumo delizioso di tutti i campi.
Gesù Cristo, ariete impigliato di Isacco[72]:
si versi sulla mia bocca quale fiume australe
la sorgente del tuo fianco squarciato dalla spada[73].

11 Salute alla tua bocca che baciò Giovanni[74]
allorché piacque ai tuoi occhi la purezza della sua mente e del suo cuore.
Gesù Cristo, che prediligi la mitezza al rancore:
donami la sbarra della bocca[75] che è il silenzio
perché conosca la portata della tua pazienza.

12 Salute ai tuoi denti infilati come perle,
rafforzati con il filo della carne e del sangue sino alle loro radici.
Gesù Cristo, che sei stato nominato altare[76]:

---

66 Lc 15,32

67 "I due compagni" possono essere gli occhi oppure le gote.

68 Eb 2,10; 12,2.

69 Questa petizione assomiglia alla domanda che Mosè rivolse a Dio: "Mostrami il tuo volto!" (Es 33,18).

70 Ct 5,11.

71 Ct 5,16.

72 Gen 22,13.

73 Gv 19,34.

74 Giovanni, "il prediletto del Signore", fu inviato dalla Madonna all'imperatore Tiberio per dargli la sua testimonianza su tutto quello che sapeva su di essa e sul suo Figlio. Giovanni obbedì, salì su una nube luminosa ed eseguì ciò che la Madonna gli aveva chiesto di fare. Tiberio gli domandò di raccontargli come fu la morte di Gesù Cristo. Dopo aver ascoltato attentamente ciò che Giovanni testimoniò a proposito della crocifissione di Gesù, Tiberio gli chiese di disegnare quanto aveva narrato. Giovanni eseguì su un marmo prezioso un mirabile disegno della crocifissione e quando ebbe finito di disegnare diede un bacio al ritratto del suo Signore, e successe che "il discepolo prediletto" rimase attaccato al ritratto per diverse ore. Il Signore cominciò a parlare dal ritratto e disse: "Mio amico Giovanni!". Il re rimase oltremodo stupefatto dinanzi al portento, così come tutti gli altri astanti. Cf. *Tä'ammərä Maryam* (I Miracoli di Maria), Addis Ababa 1988 CE, 284-288.

75 Cf. Sal 140,3.

76 Per espressioni simili, ossia Cristo come sacerdote e tempio, come sacerdote e vittima, cf. *Haymanotä Abäw* (La Fede dei Padri), Chiesa d'Etiopia (ed.), Addis Ababa 1967 (CE), 156.

il mio ventre patisce la fame, Signore, e il profondo della mia gola l'arsura,
quale vivanda senza condanna dammi la tua carne[77].

13 Salute alla tua lingua che bisbigliò sul Tabor[78],
la luce grande si mosse fino alla sua ombra[79].
Fiamma ardente Cristo che ti unisti al roveto[80]:
per la calura del tuo amore inaridì come le radici dell'albero,
bruciano [anche] le *profondità* della mia mente e fuma il mio cuore.

14 Salute alla tua parola che sciolse dai suoi legacci
il benamato Lazzaro dopo che lo aveva incatenato[81] il potere della morte[82].
Gesù Cristo, re della pace e della compassione[83],
perché possa lodarti dicendo: "Abba, Padre!" [84],
donami la chiave della tua porta[85].

15 Salute al tuo respiro, respiro di fiamma calorosa,
austro che soffiava nel paradiso[86] dei figli prediletti:
Gesù Cristo, sublimità della fede e della giustizia,
le stelle passeggiano nella tua eccelsa sfera
e le nubi balzano da occidente a oriente.

16 Salute alla tua gola riarsa per amore dell'uomo
fino ad assaggiare il fiele[87] e l'inasprito vino della letizia[88]:
Gesù Cristo, maestro di Paolo di Beniamino[89],

---

[77] 1 Cor 11,29.

[78] Mt 17,5 e paralleli.

[79] "La luce che si muove fino alla sua ombra" sta a significare che l'ombra con il sopraggiungere della grande luce si ritrasse e che quindi fu completamente chiaro. Abbiamo un'espressione simile nel Sal 18,5 **ውስተ ዐሐይ ሤመ ጽላሎቱ**.

[80] Es 3,4 ss.

[81] Gv 11,44.

[82] Eb 2,14

[83] Mt 21,5.

[84] Rm 8,15. Chiamare Gesù Cristo "padre" ha la sua eco nella profezia di Isaia sul "bambino messianico" che, tra i vari titoli che gli vengono assegnati, ha "Padre per sempre, Principe della pace" (Is 9,5). Nella letteratura religiosa etiope, Cristo viene chiamato "**አበ ዓለም ሐዲስ**", cioè "Padre del nuovo mondo". Può essere utile ricordare il riferimento che leggiamo nell'Arägawi *Mänfäsawi (Il Vecchio Spirituale)* che chiama appunto Cristo "Padre del nuovo mondo". Cf. Dästa (ed.), *Arägawi Mänfäsawi (Il Vecchio Spirituale)*, Addis Ababa 1922 CE, 104-157. Un'espressione che, oltre alla profezia isaiana, risente dell'influsso della concezione paolina di Cristo come "nuovo Adamo", capo e origine della nuova creazione, (cf. Rm 5; 1 Cor 15; 2 Cor 5,17).

[85] Cioè "*Concedimi* l'accesso al Paradiso".

[86] Cf Ct 5,1.

[87] Gv 19,28.29.

[88] Sal 104,15.

[89] Fil 3,5.

poiché pronunciando il tuo nome ha ricevuto il sigillo della grazia[90]
non vi è [più] né giudeo ne pagano[91].

17 Salute al tuo collo, opera dello Spirito Santo artefice,
avvenente la sua bellezza e ineffabile il suo fulgore:
Gesù Cristo, profeta[92] e apostolo[93],
quando la tua fama si propagò nelle regioni della Siria[94]
beati gli occhi che ti videro[95].

18 Salute alla tua spalla, simile alla veste sacerdotale, pettorale,[96]
che al momento della condanna [a morte] ha portato il giogo della croce
nel Cranio[97].
Gesù Cristo, agnello della salvezza e della remissione[98]:
ti sei messo in mostra[99] nella piazza della violenza[100]
ed hai pensato bene a tutto [ciò] in anticipo[101].

19 Salute alla tua schiena che non si è spogliata della sua divinità
quando ricevette i dolori cruenti della flagellazione.
Gesù Cristo, tronco della vite che ti fai carico dei tralci[102]:
quando al momento delle nozze prepari il convito,
rendimi otre per i tuoi grappoli[103].

20 Salute al tuo petto, mare di saggezza e conoscenza,
che il cuore dei sapienti non ha misurato con la nave del desiderio e della
Gesù Cristo, clemenza e amore, [fatica:

---

[90] Cioè il battesimo.

[91] Gal 3,28.

[92] Dt 18,15; Mt 13,57.

[93] Eb 3,1.

[94] Mt 4,25.

[95] Mt 13,16 17.

[96] Es 28,4.15.22.23.

[97] Mt 27,32 33.

[98] Gv 1,36

[99] Eb 12,2 dice che Cristo ha sopportato la vergogna della croce.

[100] Allusione al processo di Gesù (cf. Gv 18 e 19). Di uguale tenore il canto della vigilia (Wazema) della festa del "Salvatore del mondo" (Madhane 'Alam): "Sei stato schiaffeggiato in mezzo all'assemblea per amore della Chiesa, per santificarla con il tuo sangue prezioso. Per amore della Chiesa ha sopportato i legacci delle catene e pur non avendo commesso peccato ha accettato lo sputo impuro. Dio è stato appeso sulla croce". Cf. *Maṣḥafä Mäzmur wäZiq* (Libro dell'Innario e dei Canti), Addis Ababa 1979 CE, 153

[101] Non sono state le circostanze a imporre il corso degli eventi che hanno portato all'arresto ed alla morte violenta di Cristo. Tutto era stato concepito da Dio e attuato volontariamente da Gesù. L'ultimo stico appare anche nella preghiera nota come "Il Testamento del Signore" (cf. MQ, 37).

[102] Gv 15,5.

[103] Cf. Gv 2,1-10. Un linguaggio metaforico che, in altre parole, chiede di venir riempito con la grazia.

quando la mia coscienza tocca il lembo del tuo mantello[104],
la scaturigine del peccato di me tuo servo verrà divelta dalla radice.

21 Salute al tuo grembo, mensa della benedizione e del perdono,
dove si appoggiò il vergine figlio di Zebedeo[105]:
Gesù Cristo, sei il vangelo [ove risiede] la mia fede
che come pianta rigogliosa con rami e fogliame
può dare riparo a molti uccelli[106].

22 Salute alle tue mani che hanno plasmato il fango
per creare l'occhio del cieco con la tua santa saliva[107].
Cristo, insegnamento degli arcani che viene impartito sull'Eucarestia:
per te i re rinunciano al diadema[108]
e gli eserciti alle loro armi[109].

23 Salute ai tuoi bracci simili all'arco di bronzo potente
che sbaragliano il nemico nel giorno della prova e della lotta.
Gesù Cristo, mia tavola [dell']altare:
fammi bere l'acqua viva col calice della tua croce[110]:
nessuno può essere salvato senza di essa[111].

24 Salute al tuo gomito, gomito di leone possente,
che ha schiacciato tutte le teste dei pingui animali.
Gesù Cristo, grazia di Daniele profeta di Susa[112]:
al termine delle settimane di sessanta settimane[113],
con la tua venuta è stata eliminata la colpa.

25 Salute al tuo omero, misura del braccio e della mano,
che i giudei tirarono con la fune fino al limite della croce.

---

104 Mt 9,21.

105 Gv 13,25.

106 Mc 4,32.

107 Gv 9,6

108 Il Sinassario del 14 Ṭəqəmt parla di Gäbrä Krəstos, figlio dell'imperatore di Costantinopoli Teodosio, che rinunciò al trono per ritirarsi a vita eremitica. Cf. G. Colin (ed.), *Le Synaxaire Éthiopien. Mois de Ṭəqəmt* [PO 44/1, n. 197], Turnhout 1987, 82-84. Lo stesso racconto viene riportato nei Miracoli di Maria. Cf. *Tä'ammərä Maryam* (cit. n 73), 535-540.

109 Ancora una volta nel Sinassario abbiamo esempi di soldati che fanno la scelta drammatica di abbandonare la carriera e di testimoniare la fede in Gesù Cristo fino al dono della propria vita. Uno di questi è Abba Abaskiron, un soldato di Arianus, governatore di Antinoe, che morì martire dopo aver sofferto molte torture per ordine del governatore. La sua memoria viene celebrata il 7 di Sänä. Cf. E. A. W. Budge, *The Book of the saints of the Ethiopian church*, vol. IV, Cambridge 1928, 975-976.

110 Gv 7,37; 19,34.

111 Gv 3,3.

112 Dn 8,2.

113 Il riferimento è a quanto leggiamo in Dn 9,24-27.

Gesù Cristo, nato[114] dalle miriadi[115]:
preservami con la tua saggezza dall'affondare per il pesante errore,
ecco che sopra di me si è sollevata la tempesta.

26 Salute al tuo palmo che ha preso parte alla passione,
con la bocca bacio la ferita che è in esso[116].
Gesù Cristo, che inabiti i santi:
germini dentro di me il seme della tua parola[117] [racchiusa nel] libro,
come [quel]l'uccello che concepisce la luce dalla luce[118].

27 Salute alle tue dita che hanno prodotto le dita di Adamo[119]
ed hanno strappato l'osso per dare vita ad Eva[120].
Gesù Cristo, quando fosti innalzato dalla terra d'esilio[121],
il paradiso della giustizia che la mano del cherubino chiuse[122]
il tuo sangue [versato] in riscatto di tutti[123] l'aprì[124].

28 Salute alle unghie della tua mano dal colore bianco,
unite nell'agire e nell'abitudine.
Gesù Cristo, stirpe principesca di Giuda[125],
rendendo omaggio al tuo regno stabile[126]
i sapienti presentarono doni[127].

29 Salute al tuo fianco, pozzo bollente dell'incarnazione[128],

---

[114] I maestri di qəne così come gli interpreti dell'AT leggono ውሉድ raddoppiando la sillaba centrale ሉ e conferendo ad esso il senso di "eletto". L'Andəmta a Ct 5,10 dice che quest'ultima lettura è da preferire a quella normale ("nato"). Cf. Mäl'akä Gannat Kəfle (ed.), *Mäsahəfta Sälomon wäsirak. Yä'Ityoppya liqäwənt əndäsafutənna əndataräggwamut* (I Libri di Salomone e il Siracide. Secondo la lettura e l'interpretazione dei maestri etiopici), Addis Ababa 1917 CE, 217. Cf. Kidana Wald, *Mäṣḥafa Säwasəw* (cit. n. 27), 390.

[115] Ct 5,13. "Nato da miriadi": scorrendo le genealogie di Gesù (Mt 1 e Lc 3) si capisce che tra i suoi antenati ci sono persone di varie provenienze.

[116] Zc 13,6.

[117] Mc 4,20.

[118] Si tratta del cosiddetto የፊ ፀር.ዖን. Il Fisiologo dice che è un uccello che concepisce senza accoppiamento. Cf. F. Hommel (ed.), *Die aethiopische Übersetzung des Physiologus*, Leipzig 1877, 37; C. Sumner, *Ethiopian Philosophy*, Volume V: *The Fisalgwos*, Addis Ababa 1982, 60.

[119] Gen 2,7.

[120] Gen 2,23.

[121] Gv 3,14; 12,32.

[122] Gen 3,24.

[123] Cf. Mt 26,28.

[124] Cf. Ap 4,2; 22,2-5.

[125] Uno stico che riprende i motivi di Gen 49,10.

[126] Lc 1,32.33.

[127] Mt 2,1.11.

[128] Cf. Gv 19,34.

da cui venne elargita la sorgente della santità e della purezza[129].
Gesù Cristo, l'uomo glorioso di Isaia:
quando apparisti con le vesti rosse di Bozra[130],
l'angelo della morte annegò nelle lacrime.

30 Salute al tuo ventre dagli imperscrutabili contenuti,
quale la sua profondità e quale la sua ampiezza:
Gesù Cristo, durante il regno del tuo Vangelo,
quelli che viaggiano per mare offrirono doni di benedizione
e coloro che rimangono nella terra [asciutta] presentarono offerte.

31 Salute al tuo cuore [che si trova] vicino ai due reni,
che mette in moto lo spirito della tua coscienza verso l'esistenza[131]:
Gesù Cristo, [dalla] perfetta divinità e perfetta umanità,
quando Ninive si vendicherà a motivo tuo[132],
nel tuo tempio rendimi colonna.

32 Salute al tuo pensiero che concepisce ciò che è buono,
[ossia] il perdono ai figli degli uomini:
Cristo, luce, che hai rimosso le tenebre[133],
sedendo nell'alto dei cherubini contempli gli abissi[134]
lodato ed eccelso tu sei.

33 Salute al tuo ombelico dotato di autorità sulla natura[135],
per tutto ciò che compie, paragonabile ad un vaso[136].
Cristo, [sei] il Regno dei cieli come Giovanni ha predicato[137]:
coloro che obbediscono a te con il loro sudore e con la loro fatica
otterranno il denaro della fede e a sera avranno accesso [al Regno][138].

34 Salute ai tuoi lombi: pur avendo alta dignità,
quale servo hanno indossato la cintura di umiltà[139].
Cristo, pane di vita[140] di coloro che assumono il nome di Cristiano,
non come la manna, il pane di Israele,

---

[129] Riferimento ai doni del Battesimo e dell'Eucarestia.

[130] Is 63,1ss.

[131] È possibile tradurre anche come segue: "che mette in moto lo spirito della tua coscienza che è il padre [la sorgente] dell'esistenza".

[132] Mt 12,41; Lc 11,32.

[133] Gv 8,12.

[134] Dn 3,55.

[135] L'ombelico viene visto come il centro di alimentazione che irrora la vitalità in tutto l'organismo.

[136] Ct 7,3.

[137] Mc 1,14-15.

[138] Mt 25,14-23.

[139] Gv 13,4.

[140] Gv 6,48.51.

che nel Sinai diede come ricompensa la morte[141].

35 Salute alle *tue tibie*, [come le] colonne Iachin e Boaz[142]
sulle quali vengono portate le bellezze di tutti i comandamenti:
Gesù Cristo, [sei] cedro, ombra della mia vita,
combatti con la tua ombra il serpente della malvagità e il veleno[143],
perché *d'ora in poi* non mi combatta più.

36 Salute alle tue ginocchia assidue nelle prostrazioni
[fatte] salendo in alto e scendendo in basso:
Cristo, quando *fosti unto con* unguento di alabastro[144],
quel giorno, io tuo servo avrei desiderato
che Maria[145] diventasse mia sorella.

37 Salute ai tuoi piedi, che, miti, stettero intrepidi
davanti a Pilato giudice, governatore della Giudea e di Roma[146].
Gesù Cristo, di ieri e oggi[147],
nel luogo in cui scese e stillò la pioggia di sangue dei tuoi piedi,
saluto la tua croce con la prostrazione.

38 Salute al tuo calcagno che convoca tutti
nel luogo dove ha lasciato la sua impronta nella lavagna della roccia[148].
Gesù Cristo, che ti vendichi sul principe del mondo[149]:
affinché veda la tua gloria che è prima dei secoli[150],
dischiudi il velo dei miei occhi e accendi la sua luce.

39 Salute a ciascuna delle piante dei tuoi piedi
avvezzi ad andare al tempio per insegnare[151].
Gesù Cristo, per[152] il profumo del tuo amore, borsa di nardo,
i tuoi fratelli martiri sono scesi nelle regioni basse delle sofferenze[153]

---

141 Gv 6,49.

142 Sono le colonne del celebre tempio di Salomone: 1 Re 7,21.

143 Gen 3,1-7.

144 Mt 26,7

145 In Mt il nome della donna non viene specificato. Il compositore si rifa a Gv 12,3.

146 Mt 27,11ss. e paralleli.

147 Eb 13,8

148 Un riferimento a fatti miracolosi registrati in scritti apocrifi che non abbiamo potuto rintracciare.

149 Gv 12,31.

150 Gv 17,5.

151 Mt 26,55.

152 Cioè attratti dal profumo del tuo amore.

153 Il contenuto immediato di questo stico si riferisce alle zone dei bassopiani che sono calde e malsane. In realtà il poema usa la tecnica della cera e dell'oro e accosta il senso materiale del "bassopiano delle sofferenze" con la partecipazione alla "kenosis" ed alla passione di Cristo.

e i tuoi santi hanno vagato nei deserti[154].

40 Salute alle tue dita [che spuntano] dai tronchi dei due piedi
e insieme hanno fatto germogliare la somiglianza di dieci getti.
Gesù Cristo, figlio di Dio:
quale nave che si muove sul dorso del mare
molto di più [le dita] si sono mosse a causa del tuo amore[155].

41 Salute alle unghie dei tuoi piedi che furono bagnate con il sangue della [crocifissione,
sì che il loro candore si rivestì di un'altra natura.
Gesù Cristo, che fosti crocifisso fuori [della città][156]:
annunciando la tua bontà e divenendone testimone
ti rendo maestro e tu fammi discepolo.

42 Salute alla tua statura dalla carne rossa[157] splendente:
Cristo, prima grazia[158],
ecco che [la grazia] regna e si espande senza difetto[159];
raccogli nello stagno della mia mente
il mare della tua clemenza la cui fonte mai si esaurisce.

43 Salute alla tua effigie, effigie di Dio eccelso,
alla quale si inchinano, le teste del calcagno e del ginocchio.
Gesù Cristo, nostro apostolo[160] e angelo[161]:
venga strappato dal mio pensiero con la tua ammonizione benedetta
il chicco del male che è cresciuto come spina[162].

44 Salute alla dipartita della tua anima che ha soggiogato la forza dell'autorità della morte[163]

[154] Cf. Eb 11,38.

[155] Il linguaggio rievoca quello del Sal 92,4.

[156] Eb 13,12.

[157] Cf. Ct 5,13. Il commento al versetto del Cantico che dice: "Il mio fratello è bianco e vermiglio", spiega: "Bianco nella divinità, rosso per la sua umanità". Cf. Mal'aka Gännät Kofle (ed.), *Mäsaḥəftä Sälomon* (cit. n. 113), 217.

[158] Un'eccezione nella posizione del "nome", che secondo le norme stilistiche delle effigie deve stare al centro della strofa. Cristo viene qualificato con l'appellativo di "prima grazia" per il fatto che la porta di accesso chiusa per il peccato di Adamo è stata riaperta grazie a Lui. In più, è in virtù del dono del suo spirito e del suo mandato con autorità che gli Apostoli sono divenuti dispensatori di grazia per il mondo intero. Cristo, "prima grazia": è un appellativo che appare con una certa frequenza nelle preghiere liturgiche. Cf. MQ, 61.

[159] Cf. Rm 5,15ss.

[160] Eb 3,1.

[161] Eb 12,2.

[162] Gen 3,18.

[163] Al momento cruciale della morte di Gesù, il demonio gli si avvicinò; appena Gesù ebbe pronunciate le parole: "Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?" gli si accostò per ghermire la sua anima. Il diavolo venne invece colpito a morte dalla divinità di Cristo che si era nascosta dentro i veli della carne umana. Si tratta di una

dopo che finisti di bere l'intero calice della pasqua[164].
Cristo, dalle labbra soavi, che promuovi delizie[165]:
nella morte e nella vita affido la mia anima[166]
nella tua mano che ha fatto il cielo.

45 Salute al cadavere della tua carne che non si è separato dalla sua divinità,
[neppure] per un'ora ne per un breve batter d'occhio[167].
Deposito della natura Cristo[168], che non conosci mutamento[169]:
non ti offro soltanto la rosa del lago né l'odorifero fiore di mare

---

visione teologica ampiamente descritta da Severo da Ashmunayn nei suoi Trattati, in Gə'əz noti come i Dərsan cioè Omelie di Sawiros (finora inedito). Cf. WQ, 27

[164] Mt 26,27 I maestri fanno notare che Gesù durante l'ultima cena non ha bevuto l'intero calice Lo ha assaggiato e lo ha passato ai suoi commensali. Ha però sofferto la passione e la morte fino in fondo e solo in questo senso si può ammettere che Gesù abbia consumato tutto il calice.

[165] Lc 4,22 Il motivo della presente strofa appare nell'Innario di Yared. Nella terza domenica di Quaresima, chiamata "mәkwrab" = la sinagoga, si canta: አንከሩ ምሕረቶ ሞገሰ ቃሉ ወጣዕመ ነገሩ ወሣዕሣ አፉ Cf *Maṣḥafa Mäzmur wäZiq* (cit. n. 99), 35.

[166] Lc 23,45.

[167] È la formula classica intesa a ribadire l'unione assolutamente indissolubile tra il Verbo divino e la carne che ha assunto. Cf. MQ, 137.

[168] Un'altra traduzione plausibile è la seguente: "astuccio della perla Cristo ...". È scontato che, sia al compositore del poema sia all'ascoltatore (versato nel "qәne"), il termine "bahrәy", riferito a Cristo oltre al significato, forse più ovvio, che è "natura" rievochi il senso di "perla". Lo stesso termine "mazgab", che è stato reso con "deposito", contiene diversi altri significati, cioè "tesoro", e possiede un alto potenziale evocativo. Abbiamo il testo di Col 2,3 che parla appunto di Cristo in termini di ዘኅቡሁ ሀሎ ኵሉ መዝገበ ጥበብ ወምክር፡ ኅቡእ Nella mente del compositore è dunque presente la figura simbolica presa in prestito dal Nuovo Testamento di Cristo, "ricettacolo del tesoro nascosto", "della pietra preziosa" (cf. Mt 13,44). መዝገብ è una categoria simbolica applicata al Padre Nella preghiera eucaristica chiamata "del nostro Signore e nostro Dio" leggiamo: ነአኵተከ አምላክነ ቅዱስ ፣ ፈጻሚ ነፍስነ ፣ ወሃቤ ሕይወትነ፣ ዘኢይማስን መዝገብ = ti ringraziamo, Dio Santo, perfezionatore delle nostre anime, dispensatore della nostra vita, tesoro incorruttibile (MQ, 168). Da notare per inciso che il termine መዝገብ, desunto da questo passo, dà la designazione a tutto il ciclo scolastico relativo all'apprendimento della Messa con le sue varie anafore che si chiama appunto መዝገብ. Infine il termine መዝገብ con tutta la gamma di significati che esso possiede viene ampiamente usato nella letteratura mariana. Cf. W. Habtamaryam, *Ṭәntawi Yä'Ityoppya Tәmhәrt* (cit. n 1), 131-132.

[169] Una delle affermazioni più usuali tra quelle intese ad evitare possibili errori cristologici. Cf. MQ, 137; Sinassario del 29 Maggabit dove leggiamo: ወኮነ መለኮቱ ምስለ ትስብእቱ ፩ዘእንበለ ፍልጠት ወኢትድምርት ወኢውላጤ Cf. G. Colin (ed.), *Le Synaxaire Éthiopien. Mois de Maggābit*, [PO 46/3 - n 207], Turnhout 1994, 434. La Cristologia etiopica si serve del linguaggio cirilliano il quale sottolinea che Cristo, diventando uomo, non si è tramutato come il bastone di Mosè (Es 4,2-4), non come la moglie di Lot in stele di sale (Gen 19,26), né come Nabucodonosor, che è diventato una bestia selvatica per poi tornare di nuovo uomo (Dn 4,30-33), oppure come l'acqua in vino a Cana (Gv 2,1-9). Cf. Cirillo, *Quod unus sit Christus* (PG 75, col. 1260).

ma ti dono la mia fede come prezzo[170].

46 Salute all'involgimento del tuo corpo con la mistura di mirra profumata[171]
e con la pura veste di tessuto finissimo insieme al bisso[172].
Cristo, quando verrai quale sposo adornato,
invitami ad accoglierti con le lampade del buon operato
come le vergini sagge, cinque di numero[173].

47 Salute al tuo sepolcro, Golgota[174], il luogo del mistero[175],
in cui il primo Adamo non fu sepolto[176].
Gesù Cristo, benedizione di Elia di Sarepta[177]:
la tua clemenza e il tuo perdono mi curino con attenzione,
quale scudo e come buona corazza.

48 Salute alla tua risurrezione [avvenuta] dopo due giorni,
senza che le miriadi[178] di guardie sentissero il corno dell'appello,
per questo[179] Cristo ti chiamano primogenito della risurrezione[180]:
professo e mi confido di fronte a tutta l'assemblea
in te padre[181] e in te ausilio.

49 Salute alla tua risurrezione, per la quale fu confermata

---

[170] È chiaro il riferimento all'acquisto del tesoro nascosto dopo aver venduto i propri averi (cf. *Mt* 13,44).

[171] Gv 19,40.

[172] Tra gli evangelisti, Matteo è l'unico che qualifica il lenzuolo con cui Gesù è stato avvolto, aggiungendo l'aggettivo "candido" (Mt 27,59).

[173] Mt 25,1-12.

[174] Mt 27,33.

[175] Il luogo dove è stato consumato il mistero "taciuto per secoli eterni": Rm 16,26.

[176] La qualifica della tomba è un aspetto che viene messo in risalto da tutti gli evangelisti. Matteo 27,60 dice che il loculo era "nuovo" e scavato nella roccia; Marco 15,46 parla di un sepolcro scavato nella roccia (quindi "nuovo"); Luca 23,53 dice: "...lo depose in una tomba scavata nella roccia, nella quale nessuno era stato ancora deposto". Giovanni è quello che elabora di più: "Ora, nel luogo dove era stato crocifisso, vi era un giardino e nel giardino un sepolcro nuovo, nel quale nessuno era stato ancora deposto. Là dunque deposero Gesù...", (Gv 19,41-42a). Gli interpreti si soffermano sul dato del sepolcro nuovo e commentano: "Con il sepolcro nuovo il Signore ha voluto dire — 'Sto inaugurando un nuovo ordine'. Andəm/oppure: 'Se fosse stato sepolto in una tomba di un taumaturgo come Eliseo, avrebbero potuto dire — 'L'ha fatto risorgere lui (Eliseo)'" [Per l'allusione a Eliseo morto che provoca la risurrezione al contatto con il suo corpo, cf. 2 Re 13,20-21]. Cf. WQ, 194. 504-505.

[177] 1 Re 17,7ss.

[178] Il numero delle guardie messe a vigilare il sepolcro di Gesù (Mt 27,66), ovviamente non ammontava a miriadi. I maestri dicono che la cifra include anche quelli che hanno partecipato all'accusa e al processo di Gesù.

[179] Cioè in virtù della resurrezione.

[180] Col 1,18; 1 Cor 15,20.

[181] Cf. Is 9,5; Rm 5; 1 Cor 15; 2 Cor 5,17.

la notizia della risurrezione gloriosa dei santi defunti.
Gesù Cristo, corno del regno di Davide[182]:
questa è la pasqua, nostra festa,
poiché è l'ordinamento di Israele[183].

50 Salute alla tua ascensione la cui misura è incalcolabile,
salute anche al tuo assiderti alla destra del padre tuo[184].
Gesù Cristo, affinché coloro che in te si sono confidati
diventino santi e puri per mezzo tuo,
manda il tuo Spirito Paraclito[185].

51 Dico salute alla tua venuta ultima
con la nuvola[186] celeste che chiamano Gelgela[187].
Quando vieni nella gloria[188], Cristo coronamento[189] del giuramento[190],
invita noi tuoi servi nel cortile del piacere e della gioia[191],
perché possiamo muoverci insieme a te con un diadema novello[192].

— Dal sorgere del sole fino al suo tramonto
sia lodato il nome del Signore Dio nostro[193],
che ha inviato a noi Te suo figlio[194],
Gesù Cristo nostro sommo sacerdote[195],

---

[182] Cf. Lc 1,69

[183] Sal 80,4

[184] At 2,33, Rm 8,34.

[185] A proposito del Soggetto che invia lo Spirito Santo, i maestri presentano due passi giovannei, ritenuti complementari. Il primo è Gv 14,26: "Ma il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, egli v'insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto". Il secondo passo è Gv 15,26 che dice: "Quando verrà il Consolatore che io vi manderò dal Padre, lo Spirito di verità che procede dal Padre, egli mi renderà testimonianza".

[186] I maestri associano "la nuvola" alla Divinità, manifestata soprattutto durante la "Trasfigurazione" (Mt 17,5) e poi nell'Ascensione (At 1,9).

[187] Uno dei sette cieli (DL, col. 1157).

[188] Mc 13,26.

[189] Cristo è l'Alfa e l'Omega (Ap 1,8).

[190] Il compimento di tutte le promesse a cominciare da quella di Gen 3,15.

[191] Mt 25,21.

[192] "Un diadema nuovo" ripristina quello perso per il peccato primordiale. Questo è quanto leggiamo nella letteratura pseudo-clementina. L'ordine iniziale aveva infatti le seguenti caratteristiche: "L'uomo fu creato rivestito di gloria e maestà e sul suo volto risplendeva la luce della divinità che era più brillante e più intensa del bagliore del sole. Il suo corpo brillava come la stella del mattino... In seguito il Signore rivestì il nostro padre Adamo, di un indumento regale ... Gli mise sulla testa una corona di gloria e lo costituì così sacerdote profeta e re". Cf. S. Grébaut, "Littérature Éthiopienne Pseudo-Clémentine", ROC 16 (1911) 83.

[193] Sal 113,3.

[194] Gv 3,16; Gal 4,4.

[195] Eb 4,14.

radunaci nel luogo dove tu siedi a mensa[196]
perché noi tuoi figli siamo dispersi.

Lode a te, mio Dio, secondo il numero dei miei capelli
Lode a te, mio Dio, secondo il numero delle mie ossa
Lode a te, mio Dio, secondo il numero delle cose visibili
Lode a te, mio re, secondo il numero delle cose invisibili.

– La lode della tua Trinità proclama sempre la mia bocca,
più di ogni altra cosa vale aver fede nella tua Trinità
e rifugiarsi nella tua madre:
Gesù Cristo, stirpe ieratica e regale,
se qualcuno rigetta con disprezzo la tua umanità,
discenda negli inferi [e vi rimanga] abbandonato.

– Salute, salute a tutte le tue effigie,
immagini dell'effigie del Padre tuo[197].
Gesù Cristo, che hai portato le sofferenze della croce:
nascondimi dalla faccia della morte per Maria tua madre,
Emmanuele, mio Dio, non si indurisca il tuo cuore.

– Dio della terra e del cielo, Dio del mare e degli abissi
e Dio di tutte le creature,
Dio dei Padri antichi tu sei,
Dio dei Profeti, Dio degli Apostoli, Dio dei Martiri:
perdonaci perché opera delle tue mani noi siamo
e non ricordarti di tutte le nostre colpe.

Signore mio Gesù Cristo, preserva me N.N.
e salvami dalla tribolazione del corpo e dell'anima.

P.O. Box 1185
Asmara - Eritrea

Tedros Abraha, O.F.M. Cap.

SUMMARY

This paper is the first ever annotated translation of the Christological hymn of the Ethiopic-Eritrean Churches, known as the Mälkə'a 'Iyyäsus or Effigy of Jesus, an important song of praise prominent in liturgical use. The translation is preceded by an introduction that deals with issues of authorship, date of composition, language style, and doctrinal content of the hymn. The footnotes supply the biblical and extra-biblical sources of the hymn as well as providing clarifications wherever the meaning of the text is not immediately clear. Even though the great majority of the manuscripts, containing the Malkə'a 'Iyyäsus belong to the 18th century, it is not yet known when the hymn was composed. The Christological content of the hymn

[196] Mt 23,37.

[197] Cf. Eb 1,3.

reflects the traditional position of the Ethiopian Church inherited from the See of Mark, of Cyril of Alexandria in particular The poem is articulated according to the classical rules of the *Malkə'a*, a composition of five strophes that praise the various parts of the body, beginning with the hair The hymn, like many others of the same category, is a good example of a highly poetical prayer conveying the most profound concepts of the faith

Vera G. Tchentsova

Les documents grecs du XVII[e] siècle: pièces authentiques et pièces fausses

2. Le monastère d'Hosios Loukas de Stiris en Phocide et le monastère de Saint-Nicolas tôn Philanthrôpinôn à Galatz dans les années 50 du XVII[e] siècle[*]

Les Archives Nationales des Actes anciens de la Russie conservent une importante collection de documents grecs de l'époque post-byzantine (en particulier le fonds n° 52 «Relations de la Russie avec la Grèce») où se trouvent les documents provenant du fonds des archives du Bureau des ambassadeurs (*Посольский приказ*)[1]. L'intérêt de cette documentation pour la recherche relative à l'histoire de L'Église dans les pays balkaniques et dans l'Europe orientale et sud-orientale à l'époque post-byzantine a déjà été signalée à plusieurs reprises, notamment dans l'optique d'une étude des relations de la Russie avec l'Orient chrétien[2].

---

[*] Les recherches touchant à l'histoire du monastère d'Hosios Loukas et aux documents qui le concernent ont été effectuées grâce à une bourse de la fondation «Alexander S Onassis» (Κοινωφελὲς Ἵδρυμα Ἀλέξανδρος Σ. Ὠνάσης) qui me fut octroyée pour 6 mois durant l'année 2001 et grâce à une bourse de l'École française de Rome pendant un séjour à Rome en novembre 2002 Je tiens à remercier tout particulièrement MM. les Prof. B. L. Fonkič et A. Tselikas pour les consultations paléographiques Tous mes remerciements vont au Dr. G. Kourtzian pour les corrections des textes publiés. Mes remerciements vont également à MM. les Prof. D. G. Apostolopoulos, P D. Mihailaris, Mme. le Prof. M. Paizi-Apostolopoulou (Athènes, Ἐθνικὸ Ἵδρυμα Ἐρευνῶν) et à M. le Prof. G. A. Taranjan (Moscou) pour les consultations et remarques précieuses qui ont aidé à la bonne compréhension des textes des documents. Je remercie MM. les Prof. G. M. Croce, A. Falangas, Fl. Marinescu, D. Nastase et P. Ş. Năsturel, MM. D. I. Mureşan et V. Prigent pour le devouement avec lequel ils m'ont procuré certaines des publications rares nécessaires à la réalisation de mon travail, mais malheureusement inaccessibles à Moscou, et pour les consultations précieuses Mes vifs remerciements vont à M. V. Prigent et à M. S. Destephen pour le travail de relecture du texte de l'article qu'ils ont bien voulu effectuer La visite du monastère d'Hosios Loukas avec Mmes Catherine Noel et Bernadette Prigent en février 2001 reste pour moi inoubliable.

[1] V. Tchentsova, *Le fonds des documents grecs (f. 52. «Relations de la Russie avec la Grèce») de la collection des Archives Nationales des Actes anciens de la Russie et leur valeur pour l'histoire de l'Empire Ottoman*, in: *Turcica*, t. 30 (1998), p. 383-396.

[2] B. L. Fonkič, *Russia and the Christian East from the Sixteenth to the First Quarter of the Eighteenth Century*, in: *Modern Greek Studies Yearbook*, vol. 7 (1991), p. 439-461;

D'ailleurs, ce type de relation est souvent considéré comme la preuve de l'existence de rapports étroits entre, d'une part, le gouvernement et l'Église russe et, de l'autre, les patriarches orientaux, les couvents hagiorites ou palestiniens, les sièges métropolitains et épiscopaux. C'est dans cette optique que le célèbre historien des relations de la Russie avec l'Orient Chrétien, N.F. Kapterev, comprenait les rapports des Grecs avec Moscou à cette époque[3]. Mais en pratique, ces contacts entre les Russes et les Orthodoxes soumis au pouvoir de la Sublime Porte étaient largement indirects car ils étaient établis par l'intermédiaire des terres moldaves et valaques sur lesquels régnaient les princes-*voïvodes* qui se considéraient les protecteurs et bienfaiteurs des Chrétiens de tout l'Orient Orthodoxe en tant que prétendants à l'héritage de l'Empire Byzantin et même au titre impérial[4]. Les patriarches œcuméniques et de nombreux ecclésiastiques grecs séjournaient dans les capitales princières et dans les *métochia* locaux de célèbres monastères ayant profité de la générosité des *voïvodes* et des *boyards* des pays danubiens. L'influence que les *voïvodes*, et surtout l'illustre prince moldave Vasile Lupu (1634-1653), exerçaient sur le monde des Chrétiens d'Orient était énorme: ils dépensaient de grosses sommes dans le but de soutenir matériellement l'Église, mais également d'y faire progresser leurs intérêts politiques, notamment à l'occasion des successions patriarcales. Cette influence des princes danubiens conditionnait largement les relations de la hiérarchie Orthodoxe avec la Russie. Il est permis d'envisager qu'une partie importante de la documentation grecque conservée aux archives du Bureau des ambassadeurs puisse provenir des terres moldaves et valaques. Mais est-il possible de préciser davantage le rôle joué par les monastères moldaves et valaques dans les relations dites «gréco-russes» et de distinguer les actes grecs rédigés dans les pays danubiens de ceux

---

Greek documents and manuscripts, icons and applied art objects from Moscow depositories, éd. B. L. Fonkič, Moscou 1995.

[3] Н. Ф. Каптерев, *Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях*, Сергиев Посад 1914, изд. 2.

[4] N. Iorga, *Το Βυζάντιο μετά το Βυζάντιο*. Δεύτερη ανατύπωση, Αθήνα 1989, p. 136-195; Idem, *Basile Lupu, prince de Moldavie, comme successeur des empereurs d'Orient dans la tutelle du patriarcat de Constantinople et de l'église orthodoxe (1640-1653)*, in: *Académie Roumaine, Bulletin de la section historique* 2/1 (1914), p. 88-123; Fr. Pall, *Les relations de Basile Lupu avec l'Orient orthodoxe et particulièrement avec le Patriarcat de Constantinople envisagées surtout d'après les lettres de Ligaridis*, in: *Balcania*, 8 (1945), p. 66-90; P. Ş. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIV[e] siècle à 1654*, (OCA 227), Rome 1986; G. M. Croce, *Les Églises orientales*, in: *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, t. IX: *L'Âge de raison (1620/30-1750)*, Paris 1997, p. 584-586.

en provenance des terres ottomanes? Afin d'apporter quelques éléments de réponse, on s'attachera ici à l'étude de quatre chartes grecques des années 1650 relatives au célèbre couvent d'Hosios Loukas de Stiris en Phocide[5], chartes conservées au sein de l'abondante documentation du fond des archives du Bureau des ambassadeurs russe.

* * *

Les deux premiers documents concernant le monastère d'Hosios Loukas, la lettre du kathigoumène Dionysios au tsar russe Alexis Michaïlovitch (1645-1676) et l'acte signé par le patriarche de Constantinople Athanase (II) Patélare (deux patriarcats: 6 mars – 2 avril 1634; fin juin – 10 juillet 1652) ont été apportés à Moscou en 1652 par l'ex-métropolite de Jannina Iôasaphe. Le 15 décembre 1652, l'ex-métropolite Iôasaphe, avec l'archimandrite Léontios, le cellérier Grégoire et l'interprète Antoine, arriva à Poutivl, principal point de contrôle des nouveaux venus sur la frontière russe. Comme ils le déclarèrent eux-mêmes, ils venaient des terres valaques, moldaves et polonaises, après quatre mois de voyage depuis Constantinople. Donc, au moment de leur départ de la capitale ottomane, Athanase Patélare n'occupait plus le siège patriarcal, ayant cédé la place au patriarche Païsios Ier dès le début de juillet 1652, et la charte signée par Athanase n'émanait déjà plus que d'un ex-patriarche œcuménique[6]. Les représentants du monastère d'Hosios Loukas ne réussirent pas à aller jusqu'à Moscou tout de suite: leur mission fut considérée de peu d'importance et ils devaient recevoir l'«aumône du tsar» (*«милостыня»*) à Poutivl. Mais, dans le même dossier, se trouvent aussi quelques documents qui témoignent du succès final de la visite de l'ex-métropolite Iôasaphe en Russie malgré les difficultés initiales, car il put entrer dans la capitale russe un peu plus tard, après avoir reçu une permission spéciale pour sa personne, son escorte, ainsi que

---

[5] Γ. Π. Κρέμος, *Φωκικά. Προσκυνητάριον τῆς ἐν τῇ Φωκίδι μονῆς τοῦ Ὁσίου Λουκᾶ*. Ἐν Ἀθήναις 1874-1880, τ.α΄-γ΄; Εὐ. Γ. Στίκας, *Τὸ οἰκοδομικὸν χρονικὸν τῆς μονῆς Ὁσίου Λουκᾶ Φωκίδος*, ἐν Ἀθήναις 1970; C. L. Connor, *Hosios Loukas as a Victory Church*, in: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 33 (1992), p. 293-308; Eadem, *Art and Miracles in Medieval Byzantium. The Crypt at Hosios Loukas and its Frescoes*, Princeton, N J. 1991; N. Oikonomides, *The first century of the Monastery of Hosios Loukas*, in: DOP 46 (1992), p 245-255; N. Χατζηδάκης,*Ὅσιος Λουκᾶς*, Ἀθήνα 1996.

[6] Российский Государственный Архив Древних Актов/Archives Nationales des Actes anciens de la Russie (RGADA), f. 52-1, n° 15 (15 12.1652), fol. 1-2.

pour un certain prêtre Timothée. Ils ne quittèrent Moscou qu'en mars 1654[7].

Dans une lettre (f. 52-2, n° 453, cf ill. n° 2) par laquelle le monastère sollicitait une subvention du tsar[8], les moines décrivent leur couvent avec une certaine fierté: il est certes petit mais «très illustre et splendide»; son église est «presque égale à Sainte-Sophie de Constantinople par l'architecture, les marbres lumineux et ornementés, les mosaïques resplendissantes et les plaques de porphyre». Mais, en raison de graves dettes, les frères de ce couvent, dont l'église aurait été fondée par le très pieux empereur Constantin (VII) Porphyrogénète, disent se trouver dans une situation très difficile, les Turcs («Agarènes») les forçant à payer une grosse somme de 5000 *grosia*. Le chapitre du couvent désigna en conséquence l'ex-métropolite de Jannina Iôasaphe[9] pour aller, avec l'archimandrite Léontios, demander l'aumône au tsar russe car il n'y avait aucune autre solution aux graves problèmes matériels du monastère.

La charte est datée du 25 juillet 1652 et la signature a été apposée par le kathigoumène du monastère Dionysios. Les signatures grecques sur la quittance conservée dans le dossier lors de l'arrivée d'Iôasaphe à Poutivl permettent de connaître le scribe de la charte du monastère. Selon toute probabilité, il s'agissait de l'archimandrite Léontios, qui traça son propre nom, ainsi que ceux du cellérier et de l'interprète, sur la quittance de confirmation pour les sommes obtenues: l'écriture est identique à celle du texte ainsi qu'à la signature du

---

[7] RGADA, f 52-1, n° 15 (15.12 1652), fol 8-11

[8] Cf. sur les voyages des moines des monastères orthodoxes à la recherche de subsides: M. Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου, *Παρέμβαση γιά τό θεσμό τῆς ζητείας*, in: *Τάξεις τοῦ ορθόδοξου μοναχισμοῦ, 9ος-20ος αιῶνες*, Αθήνα 1996, σ 261-263.

[9] Métropolite en 1640 - septembre 1644, avec une interruption en 1643: Φ. Γ. Οικονόμος, *Ἡ Ἐκκλησία τῆς Ἠπείρου*, Ἀθῆναι 1982, σ. 75; Ἀρχιμ. Χρυσόστομος Θέμελης, *Ἡ ἱερὰ μητρόπολις Εὐρίπου διὰ μέσου τῶν αἰώνων*, Ἀθῆναι 1952, σ. 38-39; Δ. Ζ Σοφιανός, *Ανέκδοτη συνοδική πράξη του οικουμενικού πατριαρχη Κυρίλλου Α' Λουκάρεως, 1623, Μάιος, ινδ. ς'*, in *Ροδωνιά Τιμή στόν Μ. Ι. Μανούσακα*, Ρέθυμνο 1994, τ 2, σ. 503; Μητροπ Σάρδεων Γερμανός, *Ἐπισκοπικοὶ κατάλογοι τῶν ἐν Ἠπείρῳ καὶ Ἀλβανίᾳ ἐπαρχιῶν τοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως*, in *Ἠπειρωτικὰ Χρονικὰ* 1937, τ. 12, σ. 67; N. M. Vaporis, *Codex (B') Beta of the ecumenical patriarchate of Constantinople: aspects of the history of the Church of Constantinople*, part II, in: *The Greek Orthodox Theological Review*, Brookline (Massachusetts), spring-fall 1975, vol. XX (n° 1-2), p. 76-77, n° 35; p. 113, n° 61; Δ Γ. Αποστολόπουλος, Π Δ. Μιχαηλάρης, *Ἡ Νομικὴ Συναγωγὴ τοῦ Δοσιθέου. Μία πηγή καί ένα τεκμήριο*, Ἀθήνα 1987, τ.α', σ. 179, n° 225. Cf. Vat. gr 2420, fol. 339r-344r (novembre 1643) Sur la rivalité avec un autre prétendant au trône de métropolite de Jannina, Callinikos, à l'époque du patriarche œcuménique Parthénios II: Vat. gr. 2420, fol. 380-382 (septembre 1644) Cf aussi ref. 33, 35.

kathigoumène Dionysios sur la charte du monastère d'Hosios Loukas (ill. n° 3)[10].

Outre la lettre du monastère d'Hosios Loukas, l'ex-métropolite de Jannina présenta aux autorités russes une autre charte, datée de 1652, sans précision de jour ou de mois, signée par le patriarche de Constantinople Athanase Patélare (f. 52-2, n° 454, cf. ill. n° 1). Son deuxième patriarcat s'étend seulement de la fin du mois de juin au 10 (20) juillet 1652. Ce patriarcat qui ne dura qu'une dizaine de jours a néanmoins laissé cette trace documentaire dans les archives de Moscou car il faut supposer que, si l'on admet la date et prend en considération le fait que la signature en *monocondylion* patriarcal signifie l'occupation réelle du siège constantinopolitain, l'acte n'a pu être signé par le patriarche Athanase qu'au début du mois de juillet et donc, au minimum, une quinzaine de jours avant la date indiquée dans la lettre du kathigoumène Dionysios. L'authenticité de la signature d'Athanase Patélare ne fait aucun doute car son écriture est déjà bien connue[11]. D'ailleurs, il est curieux qu'actuellement on ne connaisse aucun autre acte signé d'Athanase Patélare au cours de son deuxième patriarcat très bref[12].

La deuxième charte patriarcale des archives documentaires du Bureau des ambassadeurs à concerner le célèbre monastère de Pho-

---

[10] F 52-1, n° 15 (15.12.1652), fol. 6r-6v (Les lignes 1-7 du texte [fol. 6v] sont écrites par l'ex-métropolite de Jannina Iôasaphe et les lignes 8-13 par l'archimandrite Léontios)· ||[1] † ἐγώ, ὁ μ(ητ)ροπολίτης ||[2] Ἰωαννίνων, ἔλαβα παρὰ /τοῦ εὐσεβεστάτου || βασιλέ/ω(ς)/ Ἀλέξιου Μι||χαηλοβίτζη/ [ces mots sont ajoutés dans la marge droite par la même main] ||[3] τοῦ ἐκλαμπρωτάτου ἀρχ/οῦ/ ||[4] κνέζη, οποῦ εἶ/ναι/ εἰς τὴν Πον||[5]τήβλητζα, ἐλεημοσύνην ρού||[6]μπλημα ἑξήντα, ὀθὲν δω ||[7] κ(αὶ) τὸ παρὸν εἰς ἀσφάλ.ηαν. ||[8] Καὶ ἐγῶ, ὁ ἀρχιμανδρίτις Λεόντιος, ||[9] ἔλα τὸ ἔλεος τοῦ εὐσεβεστάτου βασιλέως ||[10] ρούμπλημα ἤκοσι. ||[11] καὶ ὁ κελάρις ρούμπλημα δέκα ||[12] Γριγοριος [le nom du cellérier est ajouté par la même main] ||[13] καὶ ο νταλμάτζις [*толмач*, l'interprète] ρουμπλι δύο.

[11] G. Hofmann, *Griechische Patriarchen und römische Päpste. Untersuchungen und Texte. Patriarch Athanasios Patellaros*, in: OCh 19 (1930), n° 63, pl. 1; B. L. Fonkich, *Graeco-Russian Contacts from the middle of the XVI century up to the beginning of the XVIII century. The Greek documents in Moscow archives. Catalogue of exhibition*, Moscow 1991, n° 43, p. 39; *Greek documents and manuscripts*, éd. B. L. Fonkič. p. 24-28, 32, n° 13.

[12] Cf. la base de donnée électronique sur les actes de l'époque post-byzantine emanant des patriarches de Constantinople (Athènes, Ἐθνικὸ Ἵδρυμα Ἐρευνῶν) constituee dans le cadre du programme de l'Institut d'histoire néohellénique: Δ. Γ. Αποστολόπουλος, Π. Δ. Μιχαηλάρης, Μ. Παΐζη-Αποστολοπούλου, *Θεσμοί και Ἰδεολογία στὴ νεοελληνική κοινωνία, 15ος-19ος αἰ.*, Ἀθήνα 2000, σ. 17-24. J'ai pu consulter cette base de données grâce à la gentillesse des collaborateurs de l'Institut et je tiens à exprimer ma gratitude aux Professeurs D. G. Apostolopoulos et P. D. Michaïlaris et à Mme le Prof M. Paizi-Apostolopoulou pour les précieuses consultations qu'ils m'ont offertes, ainsi que pour leur aide.

cide émane du patriarche œcuménique Parthénios IV Mogilal et ne porte pas de date précise mais seulement le *ménologe* patriarcal: mois de juin, dixième indiction[13]. Il doit s'agir de juin 1657, c'est-à-dire le tout début du patriarcat de Parthénios IV, qui est monté sur le siège patriarcal le 1er mai 1657. En attirant l'attention du tsar russe sur ce monastère qui est connu comme «la Nouvelle Sion», le texte du document nous apprend que les «Agarènes» ont essayé de le transformer en mosquée mais ont été tués par une tempête fortuite. Leur mort a provoqué la persécution des moines du monastère par les autorités ottomanes. Les frères se trouvent maintenant dans une extrême misère après avoir été obligés de payer une énorme contribution et sont à présent dépourvus de tous biens et même du trésor de l'église. Ils ont choisi l'archimandrite Ézéchiel pour aller à Moscou, en compagnie du cellérier Serge et du hiérodiacre Stéphane, y solliciter la charité du tsar russe afin d'obtenir une subvention.

La charte a été apportée à Moscou, si l'on en croit la date indiquée, seulement deux ans après sa rédaction. Le 4 novembre 1659, l'archimandrite d'Athènes, Ézéchiel[14], arriva à Moscou pour demander l'aumône en apportant avec lui ce document en même temps qu'une autre lettre, signée par le kathigoumène du monastère d'Hosios Loukas, Zakhéos[15]. Cette lettre est datée du 9 mai 1658 et contient le même récit relatif à la tempête, aux «Agarènes» morts et aux graves difficultés matérielles du monastère que la charte patriarcale. Si l'on admet les dates indiquées dans ces documents, il faut supposer que l'archimandrite Ézéchiel a obtenu la lettre patriarcale un an avant qu'il n'ait eu la lettre du monastère et qu'il n'ait accédé à la capitale russe qu'un an seulement après que la lettre du monastère a été rédigée. Ces deux documents furent remis à Moscou en décembre 1659, comme l'attestent les notes indiquées au revers concernant l'exécution de leur traduction russe le 11 janvier 1660.

Il est probable que cet archimandrite Ézéchiel soit à identifier avec «l'archevêque d'Athènes» Ézéchiel qui visita Moscou quelques années auparavant, en 1652. Ce dernier, si l'on suit son récit, vint du monastère de Saint-Nicolas à Karystos en Eubée, où il résidait, à Moscou, pour s'installer définitivement en Russie[16] mais décida finalement de repartir avec un groupe de compagnons (parmi lesquels

[13] F. 52-2, n° 602, cf. ill. n° 6.

[14] F. 52-1, n° 7 (04.11.1659, attribué par l'inventaire à 1660).

[15] F. 52-2, n° 590 (09.05.1658). Cf. ill. n° 5.

[16] F. 52-1, n° 13 (09.12.1652).

son archimandrite Daniel)[17]. Lors de sa réception au Kremlin, Ézéchiel reçut les cadeaux habituellement offerts dans la capitale russe aux ecclésiastiques d'un rang élevé: une coupe d'argent dorée, des tissus, des fourrures ainsi que des provisions pour répondre à ses besoins quotidiens pendant son séjour[18]. Parmi les documents russes, on trouve les signatures, assez mal tracées, de ce personnage. Il a ainsi signé les papiers confirmant la réception des sommes d'argent en 1660 (ill. n° 8). Malheureusement, on n'a en revanche pas d'exemple de l'écriture de l'Ézéchiel homonyme dans le dossier des documents du 1652-1653 afin d'effectuer une comparaison[19].

Il faut remarquer que l'archevêque Ézéchiel quitta Moscou en mars 1654 avec ce même ex-métropolite de Jannina Iôasaphe qui présenta au Bureau des ambassadeurs les deux premières chartes concernant le monastère d'Hosios Loukas, datées de 1652[20]. La documentation russe sur l'arrivée de l'archimandrite Ézéchiel à Moscou, en décembre 1659, mentionne également le nom de l'ex-métropolite de Jannina, Iôasaphe. L'archimandrite raconte que, sur ordre du tsar russe, le métropolite de Jannina Iôasaphe trouva deux peintres qui furent autorisés à venir travailler en Russie. Ces deux personnes, Apostol (Paul) Jurjev et son neveu Manuel Ivanov, vinrent avec lui à Moscou[21]. Un peu plus tard, Paul-Apostol Jurjev se gagna, à Moscou, les bonnes grâces du tsar et de la cour et connut une carrière artistique couronnée de succès[22]. On connaît la supplique qu'Apostol Jurjev adressa au tsar, dans laquelle il déclarait qu'en accord avec la décision du souverain autorisant les peintres des principautés de Moldavie et de Valachie à venir travailler en Russie, il s'était rendu avec deux de ses confrères dans la capitale russe. Après la mort de ses ca-

---

[17] Ibid., fol. 16-17.

[18] Ibid., fol. 12r-15r. Avant leur départ, les moines ont reçu encore 50 roubles en fourrure: f. 52-1, n° 4 (02.11.1657, attribué par l'inventaire à 1658), fol. 34.

[19] Ibid., n° 7, fol. 11v (en trois lignes): «εἰς ετοὺτι τζελοπιτα εγω, ο α<ρ>χημανδρη-τη<ς> || Ἰεζεκιὴλ, ότη πος ο διάκος μου αρώστι||σε, κ(αὶ) βάζο το χαιρι μ(ου)»; fol. 24v: + ἐλάχι(στος) τῶν ἱερομονάχων Ἰεζεκϊὴλ κ(αὶ) ἀρχιμανδρήτ(ης) /τ/(οῦ) αγί(ου) Λ(ου)κά || κ(αὶ) δια το βέβεων τ(ῆς) ἀλιθη(ας) ἔβαλα το χαῖρι μ(ου) εἰς τη γκαιλοπι||τα ταῦτοι». (Τζελοπιτα/γκαιλοπίτα — supplique, *челобитная*).

[20] Ibid., n° 15 (15.12.1652), fol. 11r-13r.

[21] Ibid., n° 7 (04.11.1659), fol. 1r-2r; L. E. Semenova, *Relaţiile Bisericii din Moldova şi Muntenia cu Biserica Rusă în secolul XVII*, in: *Anuarul Institutului de istorie «A. D. Xenopol»*, Iaşi 1994, t. 31, p. 567-568.

[22] А. И. Успенский, *Государев иконописец грек Апостол Юрьев*, Moscou 1901; Idem *Царские иконописцы и живописцы XVII в. Словарь*, Moscou 1910, p. 300-305.

marades, il parvint à Moscou où il commença son travail[23]. L'archimandrite Ézéchiel ne fut accompagné que par l'un des ecclésiastiques mentionnés dans la charte patriarcale de Parthénios, le cellérier Serge, car le hiérodiacre Stéphane, si l'on en croit le récit de la supplique présentée par Ézéchiel au tsar, tomba malade et resta en Moldavie[24]. Bien accueillis à Moscou, l'archimandrite et son cellérier y reçurent les cadeaux habituels[25].

L'histoire de l'arrivée tardive d'Ézéchiel à Moscou et les dates de rédaction des documents émanant du patriarche Parthénios IV et du kathigoumène du monastère d'Hosios Loukas, Zakhéos, ne provoquent pas, au premier abord, trop d'incrédulité. Ézéchiel explique lui-même son retard par les dangers dus aux Tatars et aux Cosaques au cours de son voyage[26]. Par contre, l'étude paléographique et diplomatique des deux chartes provoque immédiatement une certaine hésitation qui incite à reconsidérer leur contenu. La charte patriarcale, mal écrite, n'a sûrement pas été rédigée par un scribe de la chancellerie des patriarches œcuméniques[27]. Selon toute probabilité, le scribe qui a signé la lettre du kathigoumène du monastère d'Hosios Loukas, Zakhéos (n° 590), a écrit lui-même le texte de la charte du patriarche Parthénios (n° 602)[28]. Le *ménologe* de Parthénios, plutôt dessiné qu'écrit, porte les traces du travail d'une main maladroite. Même si celui qui l'exécuta essaya de suivre en général le dessin de la signa-

---

[23] А. И. Успенский, *Царские иконописцы*, p. 300-305; В. Г. Ченцова, *Мелетий Сириг — автор письма живописцев братьев Иоанна и Георгия московскому патриарху Никону*, in: *Филевские чтения. Тезисы VIII-ой научной конференции по проблемам русской художественной культуры XVII-первой половины XVIII вв. 16-18 декабря 2003 г.*, Moscou 2003, p. 79-80

[24] L'archimandrite a également demandé l'aumône du tsar de la part de son hiérodiacre malade: RGADA, f. 52-1, n° 7 (04.11.1659), fol. 11r.

[25] Ibid., fol. 17r

[26] Ibid., fol. 19r.

[27] Le fait même que l'acte soit issu de la main d'un scribe inconnu provoque une certaine perplexité. Toutes les chartes du patriarche précédant, Parthénios III, provenant du même fonds (RGADA, f. 52-2, n° 557-558, 566-567, 572), sont toujours écrites de la main du même scribe (Balasis? je me propose de consacrer une étude spéciale à Balasis, le célèbre musicien, qui fit carrière au sein de la Grande Église et durant quelque temps fut protonotaire du patriarcat œcuménique: В. Г. Ченцова, *Музыкант Баласис — каллиграф патриархов? (Неизвестные документы о связях России с Восточной церковью в 50е-70е гг. XVII в.)*, in: *Памятники культуры. Новые открытия*. Moscou 2005. Sous presse). Que penser de la rédaction de la charte en faveur du monastère de Hosios Loukas par la main inexpérimentée d'un scribe incompétent?

[28] Il faut surtout signaler la liaison -ου- dans la signature de la charte n° 590 et dans le texte de la charte n° 602, qui a la forme d'un triangle avec deux petites extrémités proéminentes, ainsi que la forme de la lettre -π- (ill. n° 5-6).

ture du *ménologe* patriarcal, le résultat diffère de l'autre exemple de *ménologe* du patriarche Parthénios IV conservé aux archives de Moscou[29], ainsi que d'une signature par *ménologe* du même patriarche que l'on peut observer sur l'une des chartes, datée de 1666, des archives du monastère de Saint-Jean le Théologien à Patmos (ill. n° 5-7)[30]. On remarque aussi que la lettre du kathigoumène du monastère d'Hosios Lukas, Zakhéos, est datée du mois de mai 1658, tandis que l'acte du patriarche Parthénios est daté du mois de juin de la dixième indiction, donc du mois de juin 1657. La personne qui rédigea le texte n'a-t-elle pas voulu établir un intervalle d'un mois entre les deux textes mais en se trompant d'indiction (la dixième à la place de la onzième, d'où un écart de plus d'un an) impliqué finalement un espace chronologique beaucoup plus long? Ces observations suscitent le soupçon que la charte fut signée par une autre personne que le patriarche œcuménique et rédigée ailleurs qu'au sein de la chancellerie patriarcale.

La lettre du kathigoumène Dionysios, datée de 1652 (n° 453), porte l'empreinte du sceau du monastère avec l'effigie de Saint Luc de Stiris et l'inscription circulaire: Ο ΑΓΙΟΣ ΛΟΥΚΑΣ Ο ΕΝ ΤΩ ΣΤΗΡΙΩ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ (ill. n° 2a). L'image de Saint Luc présente l'aspect traditionnel du Saint en habit de moine avec des bâtiments, probablement ceux du monastère, derrière lui. En revanche, l'effigie de Saint Luc sur le cachet apposé sur la charte apportée à Moscou par Ézéchiel en 1659 (n° 590) diffère de l'iconographie traditionnelle du Saint: il n'a pas le capuchon habituel des moines mais des cheveux bouclés. L'examen du sceau présent sur la charte patriarcale de Parthénios (n° 602), apportée par Ézéchiel à Moscou avec la lettre, retient l'attention principalement en raison de son emplacement sur le document. Le sceau de cire rouge, avec la légende circulaire: ΕΛΕ(ΟΥ) Θ(ε)(ΟΥ) Α[ρ]ΧΗΕΠΙΣΚΟΠΟΣ (sic) ΚΟΣ[ταντινουπόλεως Νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης] et l'effigie de la Vierge tenant

---

[29] F. 52-2, n° 643.

[30] Ἱερὰ Μονὴ ἁγ. Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου. Ἀρχειον. Πατριαρχικὰ ἔγγραφα. Β 54; I. P. Florides, *Ἀπογραφὴ καὶ ἀπαρίθμησις τῶν ἐν τῷ ἀρχείῳ τῆς σεβασμίας βασιλικῆς καὶ αὐτοκρατορικῆς Μονῆς Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου τῆς ἐν Πάτμῳ διατηρουμένων βασιλικῶν χρυσοβούλλων ... καὶ ἄλλων διαφόρων ἐγγράφων... Μέρος δεύτερον. Ἔγγραφα ἐκκλησιαστικά*, in: *Πανδώρα*, vol. XX (1869-1870), p. 19 (89), n° B 54 (éd.: F. Miklosich, J. Müller, *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana*, Vindobonae 1890, t. 3 (6), n° 135, p. 304-305). Cf ill. n° 7. Grâce à l'aide généreuse du Père Chrysostome Florentis, moine et bibliothécaire du monastère de Saint-Jean le Théologien de Patmos, il m'a été possible d'obtenir la photo d'un acte du patriarche de Constantinople Parthénios IV portant le *ménologe* patriarcal. Mon travail dans le fond de la bibliothèque du monastère a été facilité par l'aide du Père Philippe et du Père Chistodoulos.

l'Enfant, se trouve dans le coin inférieur gauche au *verso* du document (ill. n° 6a). C'est un endroit tout à fait inhabituel pour les sceaux apposés sur les chartes patriarcales. En conséquence, l'étude des empreintes des sceaux sur les documents de 1657-1658 laisse également supposer que les deux chartes ont été exécutées en dehors de la chancellerie patriarcale ou de celle du monastère de Saint-Luc.

Surtout, les résultats de l'analyse du contenu des documents plaident en faveur de l'hypothèse selon laquelle les deux dernières lettres, apportées en Russie par l'archimandrite Ézéchiel et qui concernent le célèbre monastère, ont été écrites par une personne qui n'avait qu'une vague idée de l'histoire du monastère, tandis que celles apportées par l'ex-métropolite de Jannina correspondent très bien aux réalités de la vie contemporaines du couvent et à certains événements de son histoire. Ainsi dans la lettre de 1652 (n° 453), le kathigoumène Dionysios signale que le monastère est aussi célèbre que Sainte-Sophie de Constantinople pour ses magnifiques décorations. La même comparaison se trouve dans l'inscription réalisée sur plaque d'argent et placée au-dessus d'une porte du monastère, qui existait très probablement déjà à cette époque[31]. L'attribution de la fondation du monastère à l'empereur Constantin VII Porphyrogénète (945-959) dans la lettre du kathigoumène Dionysios trouve aussi un soutien dans la tradition, bien qu'elle soit contestable, puisque les mentions de Romain II (945-963, seul depuis 959) et de son épouse Théophano en tant que fondateurs du monastère se réfèrent souvent au nom du père de l'empereur Romain, Constantin VII[32]. Même si la célèbre église a été en réalité construite après le règne de Constantin VII Porphyrogénète, la découverte des reliques de Saint Luc et l'apparition de son culte remontent à 955, quand Constantin était encore empereur[33].

Parmi les noms des moines du monastère d'Hosios Loukas connus d'après les documents des années 1640-1650, on repère celui d'un certain hiéromoine Dionysios, actif en 1631 et 1645, ainsi que celui

---

[31] Γ. Π. Κρέμος, *Φωκικά*, τ. 1, σ. ιη΄. Cf. W. M. Leak, *Travels in Northern Greece*, London 1835, t. 2, p. 516-538 (cit.: Γ. Π. Κρέμος, Φωκικά, σ. 267); J. A. Buchon, *La Grèce continentale et la Morée*, Paris 1843, p. 240-248 (cit.: Γ. Π. Κρέμος, *Φωκικά*, σ. 271); Δ. Ζ. Σοφιανός, *Ἡ μονὴ τοῦ Ὁσίου Λουκᾶ ἔλεγχος καὶ κριτικὴ τῆς ἀξιοπιστίας καὶ ἑρμηνείας τῶν πηγῶν*, in: *Μεσαιωνικὰ καὶ Νέα Ἑλληνικα* 1992, τ. 4, σ. 42, 50.

[32] Γ. Π. Κρέμος, *Φωκικά*, τ. 2, ιη΄, σ. 17-23. Cf. aussi: R. Chandler, *Travels in Asia Minor and Greece*, Oxford 1825, t. 2, p. 302-312 (cit.: Γ. Π. Κρέμος, *Φωκικά*, σ. 251); Δ. Ζ. Σοφιανός, *Ἡ μονὴ τοῦ Ὁσίου Λουκᾶ*, σ. 41-49, 54.

[33] Γ. Π. Κρέμος, *Φωκικά*, τ. 2, σ. 33, 218, τ. 3, σ. 132; M. Chatzidakis, *A propos de la date et du fondateur de Saint-Luc*, in: *Cahiers Archéologiques*, Paris 1969, t. 19, p. 129 (= M. Chatzidakis, *Studies in Byzantine Art and Archaeology*, London: VR 1972, n° XII); M. Χατζηδάκη, *Περὶ Μονῆς Ὁσίου Λουκᾶ νεώτερα*, in: *Ἑλληνικά* 25 (1972), σ. 300.

d'un certain moine Léontios[34]. Leur mention dans les documents indique que ces moines étaient des membres actifs de la communauté monastique, participant aux tâches et aux missions importantes du monastère. Il n'est pas impossible qu'il s'agisse des personnages connus d'après les documents un peu plus tardifs (de 1652) des archives de Moscou, en tant que kathigoumène Dionysios et archimandrite Léontios, même s'il est impossible de parvenir à une certitude. La situation économique du monastère d'Hosios Loukas en 1652, telle que connue d'après d'autres sources, s'aggrava du fait de l'imposition d'une taxe sur le sel (ἁρμυριάτικον), réclamée par un certain Mechmet Pacha, fils d'Egli de Livadia[35]. Ceci pourrait expliquer la recherche d'une aide matérielle et avoir motivé l'envoi de représentants du couvent en quête de subsides.

Une dernière considération est à retenir à propos du contenu des documents du 1652 et des noms qui y sont mentionnés. Elle est relative à l'ex-métropolite de Jannina, Iôasaphe, qui fut chargé d'apporter les deux lettres à Moscou. Dans les archives du monastère d'Hosios Loukas existait une charte du patriarche œcuménique Parthénios Ier (*synodiki praxis*), portant la date de novembre 1643 et confirmant les prérogatives d'Iôasaphe sur le siège métropolitain de Jannina avec l'exercice de tous les droits afférents, parmi lesquels le port du titre d'exarque de Kérkyra[36]. L'existence de la charte patriarcale délivrée au métropolite de Jannina Iôasaphe dans les archives monastiques montre clairement les liens particuliers entretenus par cette communauté monastique avec ce métropolite qui, comme on peut le supposer, dut s'y retirer après sa déposition en 1644.

Ce même ex-métropolite de Jannina Iôasaphe avait certainement des liens assez étroits avec Athanase Patélare. On connaît, en effet, la charte signée par Athanase Patélare, en 1646, en tant qu'ex-patriarche et adressée au tsar russe Alexis Michailovitch, l'appelant à soutenir un marchand grec de Jannina, un certain Jean, ruiné suite à des «calomnies» (ill. n° 4)[37]. L'acte porte les signatures d'autres prélats

---

[34] Γ. Π. Κρέμος, *Φωκικά*, τ. 2, σ. 210.

[35] Ibid., τ. β', σ. 56; τ. γ', σ. 141-142.

[36] On sait qu'en octobre 1643, le métropolite de Jannina Callinikos fut déposé et laissa son siège à Iôasaphe, l'ex-métropolite d'Euripe, nommé en novembre de la même année: Τ. Αθ. Γριτσόπουλος, *Ὁ Ἰωαννίνων Καλλίνικος*, in: *Ἠπειρωτική Ἑστία*, Ἰωάννινα 1954, ἔτος 3 (τεύχ. 25), σ. 450-452; Ἀθηναγόρα, μητροπολίτου Παραμυθίας καὶ Πάργας, *Ἡ ἐκκλησία τῶν Ἰωαννίνων*, in: *Ἠπειρωτικὰ χρονικά*, ἐν Ἰωαννίνοις 1928, ἔτος τρίτον, σ. 31. Cf. Γ. Π. Κρέμος, *Φωκικά*, τ. γ' (1880), σ. 6-8; Ἀρχιμ. Χρυσόστομος Θέμελης, *Ἡ ἱερὰ μητρόπολις Εὐρίπου*, σ. 38-39; Vat. gr. 2420, fol. 339r-344r (novembre 1643).

[37] RGADA, f. 52-2, n° 268.

orthodoxes, y compris celle du métropolite de Jannina Iôasaphe et de l'un de ses suffragants, l'ex-évêque de Βοθροντοῦ καὶ Γλυκέως, Porphyrios. Ceci montre que même à l'époque où Athanase Patélare n'occupait plus le siège patriarcal, l'ex-métropolite de Jannina Iôasaphe entretenait toujours des relations avec lui et séjourna probablement en Moldavie, profitant de l'hospitalité du *voivode* Vasile Lupu[38].

---

[38] Deux actes des archives de Moscou portent les signatures du métropolite Iôasaphe de Jannina. Tous les deux donnent à réfléchir. L'un de ces deux documents est une charte de Parthénios I par laquelle le patriarche œcuménique demande des subventions pour l'église de St-Georges du Fanar que les «Agarènes» voulaient transformer en mosquée (RGADA, f. 52-2, n° 210). Elle est datée d'avril 1644 (donc quand le métropolite Iôasaphe occupait encore son siège puisqu'il fut remplacé seulement en septembre de la même année). La charte a été envoyée à Moscou avec Théodose Evstafiev Protopopov (probablement fils du *protopapas* de la Grande Église Eusthate, cf. Vat. gr. n° 2420, fol. 135v), homme tout à fait digne de foi, qui a visité la capitale russe à maintes reprises en tant qu'envoyé des patriarches constantinopolitains — RGADA, f. 52-1, n° 5 (18.11.1641, attribué par l'inventaire à 1642); n° 23 (18.04.1642); n° 4 (19.12.1643, attribué par l'inventaire à l'année 1644), fol. 7-18; n° 13 (08.06.1644); n° 2 (17.09.1645, attribué par l'inventaire à 1646); n° 4 (06.11.1648, attribué par l'inventaire à l'année 1649); f. 52-2, n° 233 (1645); n° 294 (1648). Il est curieux que la signature du métropolite de Jannina sur cette charte du patriarche Parthénios I diffère de sa signature apposée sur la quittance faite à Poutivl quand Iôasaphe arriva sur la frontière russe en 1652 (f. 52-1, n° 15 (15.12.1652), fol. 6v). Il est possible que la signature d'Iôasaphe sur la charte patriarcale de 1644 ait été apposée par la même personne que celle responsable de la rédaction du document. Ce même individu apposa également la signature du métropolite de Tirnovo Macaire. D'ailleurs, la signature d'Iôasaphe de Jannina diffère de sa signature sur l'autre charte grecque, confirmée de la propre main d'Athanase Patélare (f. 52-2, n° 268, ill. n° 4), en faveur du marchand Jean (Ivan Juriev). Ce dernier document porte la date de novembre 1646. La dernière lettre-chiffre de la date a été certainement corrigée pour faire *στ*, donc, le 6, probablement à partir de *δ*, soit *4*. Donc, si cette supposition est juste, la véritable date a pu être 1644. Cf. la traduction russe: novembre 1646. Cf. F. 52-1, n° 8 (03.11.1644, attribué par l'inventaire à 1645). Si l'on en croit la note portée au dos concernant la réalisation d'une traduction du texte le 20 décembre 1652, il a été apporté à Moscou seulement en décembre 1652. Le porteur de ce document fut un marchand grec Ivan Juriev Repeta (Ἰωάννης τοῦ Γεωργίου) qui arriva à Poutivl le même jour que le métropolite de Jannina Iôasaphe. Cf. f. 52-1, n° 17 (15.12.1652, attribué par l'inventaire à l'année 1653). Cette coïncidence laisse supposer que la signature d'Iôasaphe sur cette charte n'a pas pu soulever à Moscou de problèmes d'authenticité! Le prélat qui a apposé la signature (ainsi que le cachet avec l'effigie de St Athanase et l'inscription: Ο ΑΓΙΟΣ ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ. Ο ΤΑΠΕΙΝΟΣ ΜΙΤΡΟΠΟΛΙΤΙΣ ΙΩΑΝΙΝΩΝ ΙΩΑΣ(α)ΦΟΣ) est venu lui-même dans la capitale russe! Il faut remarquer aussi que le métropolite Iôasaphe a signé l'acte en tant que métropolite alors qu'à l'époque, si l'on en croit la date indiquée (1646), il n'occupait plus le siège de Jannina. Doit-on y voir le signe d'une opposition envers le patriarche Parthénios II (premier patriarcat 8 septembre 1644-16 novembre 1646) qui le remplaça par Callinikos immédiatement après sa montée sur le trône patriarcal? Dans ce cas, il s'agit probablement d'un groupe d'ecclésiastiques qui soutenaient les projets d'Athanase Patélare et opposés aux activités du patriarche Parthénios II. Ou, peut-être, cette signature doit-elle être considérée

L'analyse du texte de la deuxième charte patriarcale en faveur des frères du monastère d'Hosios Loukas, celle de 1657, signée par Parthénios, met en évidence un problème de cohérence du récit avec certains faits connus de l'histoire du monastère et permet de soulever aussi quelques contradictions. On aperçoit tout de suite que le récit de fondation du couvent diverge radicalement de toutes les autres sources existantes. Les deux documents, les chartes de Parthénios et du kathigoumène Zakhéos, mentionnent comme fondateurs du monastère l'empereur Constantin et l'impératrice Irène. L'archimandrite Ézéchiel dans sa supplique au tsar précise que le monastère a été fondé par ces mêmes Constantin et Irène qui ont réuni le Septième Concile Œcuménique, à savoir l'empereur Constantin VI (780-797) et sa mère Irène (régente en 780-790, co-dirigeante avec son fils en 792-797, seule impératrice en 797-802)[39]. Mais Saint Luc naquit seulement vers la fin du IXe siècle et mourut en 953, donc bien après ces deux fondateurs impériaux!

Il est curieux que la description des événements survenus au couvent, rédigée par le Bureau des ambassadeurs d'après le récit d'Ézéchiel, soit très différente de l'histoire racontée dans les documents grecs que celui-ci avait apportés. Certes, il narrait également l'histoire des «Agarènes» qui voulurent transformer le couvent en mosquée mais, à la différence de la version écrite, les problèmes du monastère commencèrent avec la mort d'un Turc tué dans une querelle et dont le cadavre fut retrouvé dans l'enceinte du monastère par les autorités. Les soupçons se portèrent sur les moines et, après de terribles tortures, ils furent contraints au paiement d'une rançon énorme (mille *roubles* et 500 pièces d'argent), ce qui obligea le monastère à mettre en gage tous ses biens, livres et objets liturgiques compris[40]. Il semble qu'à Moscou personne ne fit attention à cette divergence avec la charte patriarcale.

Toutes ces observations semblent conduire à la conclusion suivante: les documents apportés par l'archimandrite Ézéchiel sont des actes écrits ailleurs qu'à Constantinople ou au couvent de Saint-Luc. On a ainsi un exemple concret corroborant les accusations concernant les falsifications de documents, portées contre certains Grecs

---

comme une confirmation supplémentaire de l'hypothèse d'une rédaction et d'une signature du document en 1644, suivie d'une modification ultérieure de sa date? L'un des prélats qui signèrent la charte, Porphyrios de Jannina, evêque de Vothronte et Glykis, est connu pour avoir copié à Jassy, en 1644, la *Logique* de Nicephore Blemmyde (cf. N. Iorga, *Basile Lupu*, p. 108). De nouveau, cette même date de 1644!

[39] RGADA, f. 52-1, n° 7 (04.11.1659), fol. 18r.

[40] Ibid., fol. 18r-21r.

arrivant à Moscou. Il ne s'agissaient apparemment pas de pures calomnies. Dans le cas qui nous occupe, les documents conservés aux archives montrent bien la réalité de ces affirmations[41]. Outre les particularités des chartes non-authentiques, il est intéressant de noter que l'archimandrite Ézéchiel déclara avoir emmené avec lui, de la part du métropolite de Jannina Iôasaphe, les reliques de St Grégoire le Théologien. Ces reliques ont été offertes au tsar à l'occasion de la réception au Kremlin[42]. Par conséquent, il faut souligner que les recherches sur le transfert des reliques de l'Orient chrétien en Russie[43] doivent toujours prendre en compte le fait que si la suspicion plane sur l'authenticité des documents présentés par certaines personnes lors de leur arrivée à Moscou, cette même suspicion doit être reportée sur les objets sacrés qu'ils accompagnaient en Russie. Cette observation donne, certes, un tour tout à fait particulier à ce problème[44] mais il ne semble pas d'avantage nécessaire de réduire la

---

[41] V. Tchentsova, *L'ex-patriarche œcuménique Athanase Patélare à Moscou en 1653*, in: OCP 68 (2002), p. 335-374.

[42] RGADA, f. 52-1, n° 7, fol. 2r, 24r, 28r. Il y a également un petit désaccord dans les documents russes concernant les reliques. Dans le même dossier, on parle aussi des reliques de Saint Athanase d'Alexandrie, offertes au tsar par le même Ézéchiel de la part du patriarche œcuménique: Ibid., fol. 20r. Probablement, il s'agit d'un malentendu. Dans sa supplique, l'archimandrite Ézéchiel, non sans une certaine naïveté, expose l'efficacité des reliques de St Grégoire le Théologien qu'il a apportées à Moscou (on ignore quelle partie du corps exactement fut apportée). Il affirme que ces reliques sont «très miraculeuses» et redonnent la santé aux malades. A l'occasion de la Sanctification de l'eau, il convient de placer les reliques dans l'eau: si les ossements «se tiennent debout après avoir coulé dans l'eau, chaque malade vivra, et s'ils tombent, ils mourront» («принес я, богомолец твой, в то число тебе, великому государю, мощи святителя Григория Богослова. И те, государь, мощи зело чюдотворны больным здравия подают, многия различныя изцеления от них бывают. А коли, государь, изволишь те мощи уверить, когда иерей учнет воду святити, и те, государь, мощи вели в воду погрузить, и как они в воде погрязнут и на дне будут стоять, то всякому немочному человеку быть живу, а когда повалятся — то умереть будет»). Ces explications valurent à l'archimandrite Ézéchiel une autre récompense: au-delà des 20 roubles, il obtint les vêtements liturgiques qu'il avait demandés au tsar à l'occasion de son exposé sur l'action des saintes reliques. — F. 52-1, n° 7 (04.11.1659, attribué par l'inventaire à l'année 1660), fol. 24r, cf. aussi: fol. 25r, 28r-36r, 38r, 38v, 39r.

[43] Cf. les études récentes sur cette question: Б. Л. Фонкич, *Чудотворные иконы и священные реликвии Христианского Востока в Москве в середине XVII в.*, in: *Очерки феодальной России*, Moscou 5 (2001), p. 70-97; Н. П. Чеснокова, *Документы Посольского приказа середины XVII века о привозе в Россию реликвий с Христианского Востока*, in: Российская дипломатия история и современность, Moscou 2001, p. 141-147.

[44] Sur le problème de l'authenticité des reliques et le trafic de reliques cf., par exemple: P. Ş. Năsturel, *Dix contributions roumano-athonites (XIV[e]-XVI[e] siècles). VIII. D'un achat de reliques à Vatopédi par le Prince Alexandre Lăpuşneanu de Moldavie*, in: *Buletinul Bibliotecii Române*, Fribourg en Brisgau 12/16 serie nov. (1985), p. 39-40.

question à l'expression du simple appât du gain matériel de certains faussaires. Pour essayer de cerner les motivations des organisateurs de cette «fraude», il convient de se pencher surtout sur les rapports entre groupes de clercs grecs aux orientations politiques et théologiques différentes et de réexaminer les liens existant entre les deux collections de documents, celle de 1652 et celle de 1657-1659, se référant au monastère d'Hosios Loukas, de ce point de vue.

Les déductions relatives aux deux premières lettres concernant le couvent d'Hosios Loukas conduisent à une conclusion tout à fait contraire à celle que l'on est en droit d'avancer au sujet des documents apportés par l'archimandrite Ézéchiel. Ils sont corrects d'un point de vue paléographique et correspondent bien à la réalité et aux détails de l'histoire du couvent. Mais répondre à la question de la véritable attribution de la lettre du kathigoumène Dionysios nécessite de prendre en compte les activités d'Athanase Patélare à Constantinople, en Moldavie et en Russie à cette époque. Il existe des documents suspects, apportés à Moscou en 1653 par des gens de son entourage en quête d'argent, dont il a confirmé l'authenticité[45]. On doit également souligner qu'en février 1652, Athanase Patélare a signé deux autres demandes d'aide financière adressées au tsar: l'une du métropolite de Prikonisos Jérémie, qui arriva à Moscou en provenance du monastère du Saint-Archange-Michel, l'autre en son propre nom[46]. Tout laisse à penser qu'Athanase Patélare n'a pas seulement signé la lettre de recommandation pour les moines du monastère d'Hosios Loukas mais a été l'un des vrais instigateurs de sa composition. Il fut peut-être secondé par son allié, l'ex-métropolite de Jannina Iôasaphe, car celui-ci devait sûrement bien connaître l'histoire du monastère où il séjournait et où son influence devait s'exercer en faveur de l'ex-patriarche. En quête d'une aide matérielle, de réels représentants du couvent, comme l'archimandrite Léontios, pouvait se rendre dans les terres moldaves en compagnie de l'ex-métropolite de Jannina. La démarche ne peut-elle s'expliquer également par le besoin urgent d'argent, à cette date, d'Athanase Patélare pour des raisons politiques personnelles? La rivalité et le conflit entre l'ex-patriarche et son successeur Païsios Ier (et, dans leur sillage, la rivalité entre coteries ecclésiastiques rivales aux orientations divergentes sur lesquelles ils appuyaient leurs ambitions) sont connus et transparaissent également dans cer-

---

45 Cf. l'étude de ces documents et les commentaires dans: V. Tchentsova, *L'ex-patriarche œcuménique Athanase Patélare* (v. n. 41), p. 335-374.

46 RGADA, f. 52-2, n° 440 (25.02.1652); n° 441 (26.02.1652). Les deux documents sont des autographes d'Athanase Patélare.

tains documents, tout comme les vastes ambitions d'Athanase Patélare[47] En tant que document signé par Athanase Patélare et daté de l'époque de son court patriarcat, la lettre de recommandation pour les moines du cloître de Saint-Luc doit être considérée comme un document illustrant la situation politique et matérielle assez grave dans laquelle se trouvait l'ancien patriarche.

Il est très probable que les deux actes censément signés par Athanase Patélare et par le kathigoumène du monastère, Dionysios, (c'est-à-dire en réalité de la main de l'archimandrite Léontios qui rédigea le texte de la lettre des moines au tsar et y apposa la signature du kathigoumène Dionysios avant d'accompagner l'ex-métropolite de Jannina, Iôasaphe, dans son voyage en Russie) furent rédigés dans le même endroit. Cette hypothèse repose d'abord sur la mise en évidence des similitudes formelles entre les deux chartes. La forte ressemblance entre les éléments décoratifs de la charte signée par Athanase Patélare et ceux de la lettre écrite par le kathigoumène Dionysios, qui est postérieure à la charte patriarcale[48], révèle, selon toute probabilité, leur provenance commune, bien que les deux documents aient été écrits par des mains différentes. Etant donné qu'il semble possible d'exclure *a priori* le célèbre monastère en Phocide, en quel lieu furent donc rédigés ces documents ?

Il est connu qu'au lendemain de l'abdication qui mit fin à son patriarchat de deux semaines, Athanase Patélare partit en Moldavie se placer sous la protection du *voïvode* Vasile Lupu[49]. Il est probable qu'il se soit dirigé tout de suite vers le monastère de Saint-Nicolas de Galatz, son habitation habituelle dans la principauté[50] dont il bénéficiait grâce à un don du *voïvode*[51]. Ultérieurement, quand l'ex-pa-

---

[47] V. Tchentsova, *L'ex-patriarche œcuménique Athanase Patélare* (v. n. 41), p. 350-352.

[48] Dans les deux documents, la forme de la lettre initiale *E*, décorée de feuilles et de fleurs, est presque identique (cf. la description des documents).

[49] D'après les renseignements donnés à Moscou par le marchand grec Dmitry Jurjev (Δημήτριος τοῦ Γεωργίου) parti de Constantinople, comme il l'indique, le 9 juillet 1652, Paisios I occupait le trône patriarcal soutenu par le grand vizir, tandis que l'ex-patriarche Athanase ainsi que l'ex-patriarche Iôannice II avaient été obligés de se cacher. Il n'est pas impossible qu'Athanase Patélare ait déjà été en route vers la Moldavie. — RGADA, f. 52-1, n° 36 (21.08.1652), fol. 8r: «а патриарх де ныне во Цареграде Паисей, бывшей митрополит ларской, а утвердил де его на патриаршество нынешней новой везирь. А прежней де Иоаникей патриарх и Офанасей патриарх живут в хоронах».

[50] Cf bibl. et sources: N. Stoicescu, *Repertoriul bibliografic al localităților și monumentelor medievale din Moldova*, București 1974, p. 318-319.

[51] A. Camariano-Cioran, *Sur les relations roumano-crétoises*, in: *Πεπραγμένα τοῦ Β' Διεθνοῦς Κρητολογικοῦ Συνεδρίου*, Ἀθῆναι 1968, τ. γ', σ. 20-21; G. Crontz, *Ὁ οἰκουμενικὸς*

triarche vint à Moscou, ce fut grâce à son intercession que les moines du monastère de Saint-Nicolas reçurent un privilège signé par le tsar Alexis Michailovitch leur accordant de venir chercher chaque année une subvention en Russie (privilège unique parmi tous les monastères bénéficiant des largesses du tsar!) et, après la mort d'Athanase Patélare, une fois tous les trois ans[52]. Il est d'ailleurs notable que la première venue en Russie de «l'archimandrite»/«archevêque» d'Athènes Ézéchiel fut contemporaine de celle d'un certain Philippe, archimandrite du monastère de Saint-Démétrius «à Lozov, sis en terre turque». Soumis à un interrogatoire lors des formalités exigées par l'administration russe, l'archimandrite Philippe précisa qu'il avait déjà visité la Russie auparavant, en «159 et 160», c'est-à-dire en 1650-1651/1651-1652[53].

En fait, en février 1650, l'archimandrite Philippe du monastère de Saint-Démétrius à Galatz arriva à Poutivl avec de saintes reliques, apportées de la part de l'ex-patriarche Athanase Patélare, et avec la charte de celui-ci le recommandant aux autorités russes[54]. L'archimandrite Philippe donnait aux autorités russes à chacun de ses séjours des informations politiques concernant la situation en Ukraine et les relations de l'hetman Bogdan Chmelnicky avec la République polonaise (*Rzeczpospolita*), la Sublime Porte et le khan tatar. Il est clair que derrière se personnage se profile la figure d'Athanase Patélare, homme à l'esprit fertile, placé au cœur d'un système complexe

---

πατριάρχης Ἀθανάσιος Πατελλάρος ἐν Μολδαβίᾳ κατά τό πρῶτον ἥμισυ τοῦ δεκάτου ἑβδόμου αἰῶνος, in: *Πεπραγμενα Γ΄ Διεθνοῦς Κρητολογικοῦ Συνεδρίου* 1974, τ. β΄, σ. 46-47.

[52] RGADA, f. 51-1, n° 4 (06(?).11.1653, attribué par l'inventaire à l'année 1654), fol. 1-3; f. 52-3, n° 47 (16(?).11.1653); S. Dragomir, *Contribuţii privitoare la relaţile bisericii româneşti cu Rusia în veacul XVII*, Bucureşti 1912 (Analele Academiei Române, ser. II, t. 34), n° 23, p. 112-115.

[53] RGADA, f. 52-1, n° 14 (09.12.1652, attribué par l'inventaire à l'année 1653), fol. 1-2

[54] Ibid., n° 8 (16.02.1650), fol. 1-6 (cf. la publ.: *Воссоединение Украины с Россией. Документы и материалы в трех томах*, Moscou 1954, t. 2, n° 143, p. 335-336). Sur le monastère de Saint-Démétrius (Badiul) à Galatz cf. N. Stoicescu, *Repertoriul bibliografic al localităţilor şi monumentelor medievale din Moldova*, p. 317-318; P. Ş. Năsturel, *Le Mont Athos et les Roumains* (v. n. 4), p. 104; Voica Puscasu, *L'acte de fondation comme phénomène historique en Valachie et en Moldavie jusqu'à la fin du XVIIIe siècle*, Bucarest 2001, annexe 1, p. 324 (n° 1985), annexe 3, p. 559 (en roumain, je remercie M. D. I. Mureşan d'avoir vérifié pour moi la localisation du monastère); Павел Алеппский, *Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским*, перев. Г. Муркос, Moscou 1896, t. 1, p. 44. Le monastère de Saint-Démétrius (dans l'ouvrage de Paul d'Alep l'église de Saint-Démétrius) a été placé par Vasile Lupu sous le pouvoir de Patélare, mais après son départ, comme l'affirme Paul d'Alep, repris et donné à la communauté des hagiorites.

d'intrigues politiques et appuyé sur certains cercles ecclésiastiques soucieux de prévenir l'évolution politique qui devait mener à l'attaque des armées cosaques et tatares contre la Moldavie, en essayant de nouer des contacts avec le gouvernement moscovite et, peut-être, d'améliorer ses dispositions envers les Polonais[55]. On ne peut considérer comme fortuit que ce furent précisément des Polonais («литовские люди») qui laissèrent l'archimandrite Philippe sur la frontière russe, à Sevsk, durant l'hiver 1652, après l'avoir accompagné. Il est donc très curieux que les chartes grecques que l'archimandrite Philippe apporta avec lui lors de sa deuxième venue en Russie, aient été identifiées comme des faux![56] Cette histoire, dont les liens avec les déplacements de l'achimandrite Ézéchiel d'Athènes n'apparaissent pas de prime abord, nous ramène toujours néanmoins vers des coïncidences bien troublantes dans les dates d'arrivées des ecclésiastiques de Galatz et du monastère d'Hosios Loukas et met en évidence le rôle incontestable des moines de Galatz, résidence presque permanente d'Athanase Patélare à l'époque, dans la politique du temps.

Les liens du monastère de Saint-Nicolas de Galatz avec le monastère d'Hosios Loukas deviennent encore plus patents un peu plus tard, vers la fin des années 50. L'analyse paléographique de la charte des frères du monastère d'Hosios Loukas, datée de 1658[57] et apportée par l'archimandrite Ézéchiel en Russie, et sa comparaison avec les autres documents remis aux archives du Bureau des ambassadeurs à la même époque révèlent une provenance commune avec une lettre

---

[55] Ce furent les préparatifs d'alliance du *voivode* moldave Vasile Lupu avec les Polonais qui provoquèrent la vengeance terrible de l'hetman cosaque et son expédition de 1650 contre la Moldavie. L'information communiquée par l'archimandrite Philippe, et donc par Athanase Patélare, concernant les pourparlers menés par Chmelnicky avec les Polonais encore au début de l'année 1650, avait-elle pour but de provoquer un changement des orientations diplomatiques du gouvernement russe face aux contacts avec la République polonaise, de concert avec le *voivode* moldave? – В Г. Ченцова, *Коринфский митрополит Иоасаф, гетман Богдан Хмельницкий и Россия*, in: Palaeoslavica. Χρυσαῖ Πύλαι — Златая врата. For Prof. I. Ševčenko on his 80th birthday, vol X, n° 2, (2002), p. 293-322.

[56] RGADA, f. 52-1, n° 14 (09.12 1652, attribué par l'inventaire à l'année 1653), fol. 6v-7: «и те листы .. в Посольском приказе переведены, и ... царегородцкого патриарха листа подписано, а не прямо. Тот же и иным писмам верить нечему Выслать за рубеж, к нам, к Москве, не отпускать. не вялели для того, что он приехал, пролыгаясь, и грамоты привез не прямые и подделаные...». D'ailleurs, l'une des chartes grecques en question, écrite de la part du grand logothète Georges Stéphane (qui à se moment préparait le coup d'État contre son prince Vasile Lupu!) se trouve toujours dans le fonds de l'archive (f. 52-2, n° 473). Je me propose de préparer une étude spéciale de ce document.

[57] RGADA, f. 52-2, n° 590 / ill. n° 5.

émanant de ce même couvent moldave où l'ex-patriarche Athanase avait l'habitude de séjourner. La charte de Galatz adressée au tsar russe date du 30 mai 1658 et le kathigoumène du monastère de Saint-Nicolas, Joachim, y a apposé sa signature[58]. Il est remarcable que la lettre du monastère de Saint-Nicolas au tsar est écrite par la même main que la lettre du monastère d'Hosios Loukas. Son porteur, l'archimandrite Gérasimos du couvent de Galatz, est arrivé sur la frontière russe le 18 juin 1658[59], en quête des subsides que les moines de ce monastère avaient le droit de recevoir en Russie aux termes de la charte de privilèges concédée à l'ex-patriarche de Constantinople Athanase Patélare pendant sa visite à Moscou en 1653[60]. Arrêté sur la frontière par les représentants de l'administration russe, l'archimandrite Gérasimos, de concert avec le métropolite de Pogoniani Daniel, insista sur la signification officielle de sa visite (ill. n° 10) car il était porteur de chartes adressées au tsar par le métropolite moldave Gédéon et par un Grec déjà connu en Russie comme agent politique, le marchand Thomas Ivanov (Babalaris). Grâce à cette insistance, Gérasimos continua son voyage jusqu'à la capitale russe pour y recevoir «l'aumône» habituelle du tsar, en conformité avec la charte de privilège donnée à l'ex-patriarche Athanase[61].

Un autre acte, conservé toujours dans le fonds des archives du Bureau des ambassadeurs, démontre une provenance commune avec les actes des couvent d'Hosios Loukas et de Saint-Nicolas. Il est signé par le kathigoumène Daniel du monastère épirote de Girоméri[62] et daté

---

[58] F. 52-2, n° 593 / ill. n° 9 ab.

[59] RGADA, f. 52-1, n° 15 (18.06.1658), fol. 1, 4; n° 18 (14.07.1658), fol. 5, 7, 11-15, 22 etc.

[60] Ibid., n° 4 (06.11.1653, attribué par l'inventaire à l'année 1654), fol. 1-3 (copie). Cf. G. Cronz, *Ὁ οἰκουμενικὸς πατριάρχης Ἀθανάσιος Πατελλάρος ἐν Μολδαβία*, σ. 44-48.

[61] RGADA, f. 52-1, n° 18 (14.07.1658), fol. 15b: la signature de l'archimandrite Gérasimos, confirmant le but important de son voyage: ||[1] † α/πο/ Μπογδαν/η/α, απο το παζάρη Γαλατζη, ἀπο ||[2] τοῦ ἁγί(ου) Νικολά(ου) το μοναστήρη αρχημανδρ<ί>||[3]της Γερασιμος, ἔχω γραματα, απο τον ||[4] Νηκέα τον μητροπολιτι Γρηγορηον ||[5] κ(αὶ) απο τον Ρώμαιων Θώμα Ἰωανοῦ ηνε ||[6] γραμένα, χριάζωμε να τοῦ βασιλέος ||[7] λαβέστε. 1658, αυγ(ου)στ(ου) 8, ||[8] οχη δια ελεημοσ/η/νι ||[9] † Γεράσιμ(ος) ἀρχ/η/μανδρ/ή/τ/ης/ γραφω με το ηδιον μοῦ χαίρι. [L. 7 κ(αὶ) deletum ante λαβέστε.]

[62] L'auteur de l'acte du monastère de Giromèri fait remonter les origines du couvent au règne de l'empereur Justinien mais en réalité il fut fondé par le bienheureux Nil de Jéricho à la fin du XIIIe-début du XIVe siècle. Le célèbre archonte epirote Oxiotis de Pogoniani, *agha* en Valachie, qui était lié par mariage à une illustre famille roumaine, fut le *ktitor* de ce cloître. Sur le monastère de l'Assomption de Giroméri cf. Σ. Οἰκονόμος, *Ἡ ἱερὰ Μονὴ Γηρομερίου*, in: *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* 24 (1904), σ. 471-472; Λ. Ι. Βρανούσης, *Ἡ ἐν Ἠπείρῳ Μονὴ Γηρομερίου*, in: *Ἐπετηρὶς Μεσαιωνικοῦ Ἀρχείου Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* 1963, τ. 13; Τ. Καραντάζαλης, *Ἱερὰ Μονὴ Γηρομερίου*. Ἀνάτυπο ἀπο τὴν *Ἠπειρωτική*

du 18 août 1659 (f. 52-2, n° 597 – ill. n° 11). Les lettres initiales «*E*», décorées de feuilles et de fleurs, sont presque identiques dans les deux documents, la lettre des moines du monastère de Saint-Nicolas de Galatz et celle de Giroméri. Ceci laisse supposer l'intervention d'un même peintre qui traça la lettrine ornée d'une main tendue en un geste de bénédiction sur le document provenant du monastère de Galatz. Le debut du texte (l. 1-12) répète littéralement la lettre au tsar des moines du monastère de Saint-Nicolas. Il en résulte que la charte du monastère de Giroméri fut probablement rédigée également à Galatz[63]. Toutes les données connues pour les circonstances de la rédaction des documents nous ramènent au couvent de Saint-Nicolas tôn Philanthrôpinôn à Galatz!

L'identification de la main du scribe de la charte datée de 1658, censément émise par les moines du couvent d'Hosios Loukas, avec celle du scribe de la charte du couvent de Saint-Nicolas à Galatz, apportée à Moscou par l'archimandrite Gérasimos, permet d'avancer une hypothèse concernant en outre le premier groupe de documents provenant du monastère d'Hosios Loukas, celui apporté à Moscou en 1652. Il est possible que l'idée de revenir en Russie avec des lettres concernant le monastère d'Hosios Loukas pour obtenir une fois encore des subventions soit venue à l'esprit d'Ézéchiel grâce à sa rencontre précédente avec l'ex-métropolite de Jannina, Iôasaphe. On peut supposer qu'ils se connaissaient même antérieurement à leur rencontre à Moscou, en 1652-1653, car Ézéchiel, comme il l'affirme lui-même, habita au monastère de Saint-Nicolas de Karystos en Eubée et le métropolite Iôasaphe, avant d'accéder à la métropole de Jannina, occupait le siège de métropolite d'Euripe. Mais, comme on

---

Έστία, 1964; P. Ş. Năsturel, *Le monastère épirote de Giroméri et la Valachie: premiers contacts (1567-1568)*, in: *Bulletin AESEE*, Bucureşti 2001, vol. 30 (année 2000), p. 197-201; P. Zahariuc, *Date noi despre legăturile Ţărilor Române cu Epirul*, in: Anuarul Institutului de istorie "A. D. Xenopol", Iaşi 2000, t. 37, p. 51-68.

[63] On remarquera que la traduction de l'acte du monastère de Giroméri fut réalisée par la main très inexpérimentée d'un étranger qui connaissait le Slavon et, donc, pouvait s'exprimer également en Russe. D'ailleurs, l'interprète n'a pas suivi à la lettre le texte de son original mais en a fait une «traduction» très libre. Il n'est pas improbable que la traduction fut préparée avant l'arrivée dans les terres russes par le même groupe d'associés. On remarquera aussi que l'interprète a commis une faute assez curieuse. le nom de l'higoumène du monastère, dans la traduction, est «Veniamine» pour «Daniel» dans le texte original grec. — RGADA, f. 52-1, n° 12 (20.12.1659, attribué à l'année 1660), fol 1, l. 8. Cf. ill. n° 12. L'archimandrite Grégoire peut être exclu du cercle de ceux qui préparaient les documents avant de se rendre à la capitale russe: son écriture autographe apparaît au fol. 4v, sur sa demande de permission pour aller au monastère de la Sainte-Trinité vénérer les reliques de St Serge († στην αγία Τρηαδα), et ne correspond pas à l'écriture des autres documents (ill. n° 13).

le voit, Ézéchiel ne profita pas de cette relation avec l'ex-métropolite Iôasaphe pour obtenir davantage d'informations à propos du monastère d'Hosios Loukas et rendre ses chartes plus vraisemblables, se contentant de connaissances très approximatives. D'ailleurs, il est certain qu'il n'élabora pas seul son plan de voyage à Moscou à la recherche de fonds. L'idée d'ajouter à la quête régulière d'argent, faite en conformité avec la charte de privilèges dont les moines du monastère à Galatz étaient détenteurs, la quête au nom des moines du monastère d'Hosios Loukas pouvait venir également à l'esprit de ceux qui, ensuite, exécutèrent les chartes signées du patriarche Parthénios IV et du kathigoumène Zakhéos. Probablement, pouvaient-ils trouver dans les archives du monastère des informations sur la quête précédente des moines du couvent d'Hosios Loukas, opération soutenue par le patriarche Athanase Patélare en 1652.

En avril 1653, l'ex-patriarche Athanase arriva lui-même à Moscou[64], où il demeura jusqu'à la fin de l'année, donc en même temps que l'archimandrite Ézéchiel et l'ex-métropolite de Jannina Iôasaphe (ces derniers repartirent de la capitale russe seulement en mars 1654[65]). Les évènements survenus en 1653 en Moldavie, notamment la chute du *voïvode* Vasile Lupu, bienfaiteur d'Athanase Patélare, avaient contraint l'ex-patriarche à chercher un autre lieu d'asile, ne pouvant plus retourner à Galatz. Il mourut bientôt, au printemps 1654, au monastère de la Transfiguration (*Mgarsky*) à Loubny, d'où il continuait à écrire au tsar moscovite, l'incitant à libérer les Chrétiens du joug ottoman et à apporter de l'aide au *voïvode* Vasile afin qu'il puisse récupérer son trône[66]. Il ne parvint pas à revenir à son monastère préféré mais ses compatriotes et, très probablement, partisans (surtout l'ex-métropolite de Jannina) ont certainement pu le faire quelque temps après. C'est toujours de ce même monastère de Galatz que certains membres de l'«opposition» au nouveau *voïvode* Georges Stéphane firent leur résidence (l'un d'eux fut à l'époque ce même Thomas Ivanov, depuis longtemps en rapport avec le gouvernement

[64] Н. Ф. Каптерев, *Приезд бывшего константинопольского патриарха Афанасия (Пателара) в Москву в 1653 г.*, in: *Чтения в обществе любителей духовного просвещения*, Москва 1889, октябрь, p. 358-385; Ο. Αλεξανδροπούλου, *Το ρωσικό ταξίδι του Αθανασίου Πατελλάρου και ο «Προτρεπτικός λόγος» του προς τον τσάρο Αλέξιο (1653)*, Ανάτυπο, *Μνήμων*, τ. 21, (1999), σ. 9-35.

[65] RGADA, f. 52-1. n° 15 (15.12.1652, attribué par l'inventaire à 1653), fol. 11-13.

[66] B. L. Fonkič (éd.), *Greek documents and manuscripts, icons and applied art objects*. ., p. 28-29, n° 10.

russe, qui écrivit la lettre apportée au tsar par l'archimandrite Gérasimos de Galatz durant l'été 1658[67].

Suite aux changements politiques (parmi lesquels l'union de l'Armée des cosaques Zaporogues avec la Russie, confirmée à Perejaslav en janvier 1654) et à la réconciliation des cercles grecs influents, ecclésiastiques et laïcs, avec le *voïvode* Georges Stéphane, le monastère de Saint-Nicolas à Galatz devint le lieu de séjour de personnages qui jouèrent un rôle significatif dans les pourparlers relatifs à l'union projetée de la Moldavie avec la Russie. L'un d'eux fut le métropolite de Nicée Grégoire, successeur sur le siège de Nicée de ce métropolite Porphyrios qui avait été très lié à l'ex-patriarche Athanase Patélare et au *voïvode* moldave Vasile Lupu[68]. Durant l'été 1655, le métropolite de Nicée Grégoire se rendit à Moscou[69] afin de prendre les premiers contacts préparatoires aux pourparlers avec les délégués du *voïvode* Georges Stéphane: le métropolite moldave Gédéon et le deuxième logothète Grégoire Neaniul qui devaient bientôt venir à Moscou et y signer le traité d'alliance de la Moldavie avec la Russie[70]. Le métropolite de Nicée arriva à la capitale russe accompagné par de nombreux représentants des monastères, porteurs de saintes reliques, ainsi que d'un certain «Valaque» (*волошенин*) Michel Stepanov Stojanov, lequel présenta au tsar les reliques du Saint martyre Ioreste et demanda des subventions pour le monastère de Saint-Nicolas à Galatz[71]. Puis, Grégoire de Nicée retourna à Galatz, d'où il entretint une relation épistolaire avec le patriarche de Moscou Nikôn et le tsar

---

[67] RGADA, f. 52-1, n° 16 (05.05.1655), fol. 95-98v — la traduction de la lettre datée du 17.02.1655, publ : В. Г. Ченцова, *Восточная церковь и Россия после Переяславской рады. 1654-1658. Документы*. Moscou 2004, p. 20, 69-71, 136, 140.

[68] N. Iorga, *Basile Lupu*, p. 108; V. Tchentsova, *L'ex-patriarche œcuménique Athanase Patélare à Moscou* (v. n. 41), p. 341-342; Eadem, *Восточная церковь*..., p. 21, 142, 159-160

[69] RGADA, f. 52-1, n° 24 (27.06.1655).

[70] Les délégués du *voïvode* partirent durant l'été 1655 mais n'atteignirent pas la Russie car l'hetman cosaque Bogdan Chmelnicky n'accorda pas sa permission au passage sur les terres contrôlées par les cosaques Zaporogues (RGADA, f. 52-1, n° 8 (09.11.1655, attribué par l'inventaire à 1656), fol. 16; f. 68-1, n° 1 (16.04.7164 - 22.01.7165), fol. 26-27). Les pourparlers ont eu lieu seulement l'année suivante. Cf. D. G. Ionescu, *Tratatul încheiat de Gheorghe Ştefan cu Ruşii în 1656. Contribuţii la cunoaşterea legăturilor noastre politice cu Rusia*, in: *Revista Istorică Română*, 3 (1933), p. 234-247; V. G. Tchentsova, *Dionysios Iviritis et les pourparlers entre la Moldavie et la Russie en 1656*, in: *Închinare lui Petre Ş. Năsturel la 80 de ani*, Brăila 2003, p. 581-603.

[71] RGADA, f. 52-1, n° 24, fol. 19-21; f. 52-1, n° 14 (janvier 1656), fol. 1-3 (publ.: *Исторические связи народов СССР и Румынии в XV-начале XVIII в. / Relaţiile istorice dintre popoarele U.R.S.S. şi Rominia în veacurile XV-începutul celui de al XVIII-lea*. Moscou 1968, t 2, p 371)

russe, les poussant à protéger les Orthodoxes, victimes de la répression lancée par le gouvernent ottoman, et à soutenir les *voïvodes* des principautés danubiennes contre l'ennemi commun[72]. Il informa également les Russes que le khan tatar avait demandé au *voïvode* moldave de livrer au sultan certains hauts hiérarques de l'Église orthodoxe, connus, d'après nos sources, pour être mêlés à l'affaire du traité avec la Russie, mais que le *voïvode* avait refusé cette trahison. Ces lettres ont été écrites à Galatz le 25 et le 28 mai 1658, le même mois que les chartes rédigées au nom des moines du monastère de Saint-Nicolas et du monastère d'Hosios Loukas, envoyées à Moscou. L'importance du monastère de Saint-Nicolas de Galatz dans la vie politique de l'époque rend crédible l'hypothèse de motivations plus complexes que la simple cupidité dans cette affaire des «fausses chartes». Il s'agissait bien plutôt de l'un des aspects d'une intrigue politique visant à obtenir de l'aide à tout prix pour réaliser les projets élaborés dans une situation tragique.

Pour quelles raisons, l'arrivée des membres de la communauté monastique de Galatz en Russie fut-elle retardée? Les dates de la rédaction des textes (mai- et, peut-être juin- 1658) laissent supposer que le retard put être provoqué par les évènements cruciaux dont la capitale russe était alors le théâtre: l'abdication du patriarche Nikôn (le 10 juillet 1658), obligé de se retirer dans son monastère de la Résurrection, dit de la Nouvelle-Jérusalem. Le monde orthodoxe fut bouleversé par cet affaire. Il n'est donc pas impossible que la délégation porteuse des documents demandant des subventions pour le couvent de Saint-Luc se soit retirée en Moldavie, ne se rendant à Moscou pour présenter leur requête qu'un an après la crise. En 1658 donc, seul l'archimandrite Gérasimos du monastère de Saint-Nicolas de Galatz aurait présenté sa lettre aux autorités russes. Il ne s'agit toutefois là que d'une des hypothèses possibles.

* * *

L'examen des liens existant entre les personnages arrivés à Moscou en 1658-1659, porteurs de demandes d'aumône pour les monastères d'Hosios Loukas et de Saint-Nicolas de Galatz, et les principautés danubiennes, tels que l'on peut les retracer d'après la documenta-

---

[72] RGADA, f. 52-2, nn° 591-592. Cf. f. 52-1, n° 18 (14.07.1658), fol. 15, 18. Une publication spéciale de cette série de documents envoyés au tsar russe en 1658: B. Г. Ченцова, *Восточная церковь*..., n° 18-20, p. 117-130, 158-160.

tion conservée aux archives du Bureau des ambassadeurs en Russie, resterait incomplet si l'on négligeait d'apporter une attention spéciale à la parenté évidente entre les documents dont ils étaient porteurs et ceux issus de la célèbre «école de Buzău». Les calligraphes membres de cette «école» travaillaient auprès de Lucas, évêque de Buzău (1583-1603), puis métropolite d'Hungrovalachie (1603-1629). Celui-ci oeuvra en Valachie dès 1571. A cette même «école» se rattachait également Mathieu de Pogoniani, métropolite titulaire de Myra en Lycie (1605-1624) et higoumène du monastère de Dealu près de Tîrgovişte[73]. Les noms de certains représentant de ce style sont déjà bien connus, ainsi que leur écriture. Les calligraphes de «l'école de Buzău» étaient avant tout en relation avec la Valachie et l'Empire. L'écriture des actes signés des noms du kathigoumène du monastère d'Hosios Loukas, Zakhéos, et du kathigoumène du monastère de Saint-Nicolas, Joachim, (f. 52-2, nn° 590 et 593) appartient à ce style particulier d'écriture. La «fausse charte» du patriarche œcuménique Parthénios (n° 602), tracée d'une main inexpérimentée, tente à l'évidence de copier ce même style. Quelques exemples publiés de l'écriture de l'hiéromoine Porphyrios de Thessalie, qui fut l'un des élèves de Lucas de Buzău, montrent des ressemblances frappantes entre son

[73] L. Politis, *Un copiste éminent du XVIIe siècle: Matthieu métropolite de Myra*, in: *Studia codicologica*, éd. K. Treu (Texte und Untersuchungen, Bd 124), Berlin 1977, p. 375-394; Idem, *Persistances byzantines dans l'écriture liturgique du XVII siècle*, in: *La Paléographie grecque et byzantine*, Paris 1977, p. 371-381; Idem, *Un centre de calligraphie dans les principautés danubiennes au XVIIe siècle. Lucas Buzău et son cercle*, in: *Dixième congrès international des bibliophiles / Δέκατον Διεθνὲς Συνέδριον Βιβλιοφίλων*, [1977], Ἀθήνα 1979, σ. 3-11; A. Camariano-Cioran, *Contributions aux relations roumano-chypriotes*, in: RESEE 15 (1977), p. 495-498; Б. Л. Фонкич, *Греческо-русские культурные связи в XV-XVII вв. (Греческие рукописи в России)*, Moscou 1977, p. 60-65; O. Gratziou, *Die dekorierten Handschriften des Schreibers Matthaios von Myra (1596-1624)*, Athen 1982; M. Πολίτη-Σακελλαριάδη, *Λειτουργικά χειρόγραφα τῆς σχολῆς Μποζέου στην Κύπρο*, in: Ἐπετηρὶς τοῦ Κέντρου Ἐπιστημονικῶν Ἐρευνῶν, τ. 17, Λευκωσία 1988-1989, σ. 81-111; Eadem, *Δύο γνωστά — άγνωστα χειρόγραφα της «Σχολής» Μποζέου*, in: The influence of Hellenism in the Romanian Principalities: the contribution of the historic community of Pogoniani (Dipalitsa-Molyvdoskepasti), Konitsa, 27-29 June 2002. Symposium (communication); M.-D. Zoumbouli, *Luc de Buzau et les centres de copie de manuscrits grecs en Moldovalachie (XVIe-XVIIe siècles)*, Athènes 1995; G. Galavaris, *At the Crossroads of taste in the 17th century: Sinai, Crete and Russia*, in: *Μοσχοβία. К 60-летию Б. Л. Фонкича. Проблемы византийской и новогреческой филологии*, t. 1, Moscou 2001, p. 147-154, fig.1-22. Pour une plus vaste bibliographie sur cette école d'écriture cf. A. Džurova, *La synthèse slavo-byzantine dans les manuscrits grecs dits de «grand luxe», crées en Valachie et en Moldavie aux XVIe-XVIIe siècles*, in: *Η ελληνική γραφή κατά τους 15-ο και 16-ο αιώνες*, Αθήνα 2000, σ. 499-512; A. Φώλιγκας, *Μία άγνωστη ελληνική μαρτυρία για την Βλαχία των αρχών του ΙΖ΄ αιώνα*, in: *Πρακτικά του ΚΒ΄ πανελλ. ιστορικού συνεδρίου, 25-27 Μαΐου 2001, Μνήμη Α. Ε. Βακαλοπούλου*, Θεσσαλονίκη 2002, σ. 73-74.

écriture et celle de deux documents de Galatz[74]. Après son séjour en Valachie[75], Porphyrios s'installa à Jassy et y copia plusieurs manuscrits, parmi lesquels un Evangéliaire hiérosolymitain (Jérusalem, Anastasis (trésor) 3), commandé par le *grand vornik* de Moldavie et Valachie Vasile (Lupu). Ne pourrait-on pas supposer que le scribe des actes du monastère de Saint-Nicolas de Galatz et du monastère d'Hosios Loukas (nn° 590 et 593) fut l'élève de ce calligraphe appartenant à la tradition de l'«école» de Buzău? Toutefois, on se gardera d'être trop affirmatif à ce propos[76].

Le fond des archives du Bureau des ambassadeurs (f. 52-2) possède une quantité importante de documents que leurs caractéristiques paléographiques rapprochent des deux chartes issues du monastère de Saint-Nicolas de Galatz. Leurs rédacteurs appartenaient donc à la même école ou cercle de copistes. Il est loisible de supposer que la similitude paléographique est l'indice de relations étroites entre les différents monastères qui émirent ces actes et les principautés de Valachie et de Moldavie. Très probablement, cette parenté stylistique est à même de prouver dans certains cas l'origine danubienne de ces documents. On a rassemblé ici quelques exemples particulièrement représentatif de la *maniera* diplomatique et paléographique du monastère de Saint-Nicolas à Galatz, conservés dans le fonds des Archives de Moscou. Ces exemples montrent que le groupe d'actes relatifs au monastères d'Hosios Loukas et de Saint-Nicolas à Galatz ne constitue pas un cas unique mais est représentatif d'une règle commune. Bien des documents émanant de monastères différents furent en fait rédigés par des scribes identiques et probablement au même endroit. On pourrait ainsi supposer que les liens de ces monastères avec la Russie se tissaient par l'intermédiaire de *métochia* et d'autres annexes monastiques dans les principautés danubiennes. En conséquence, l'évolution de ces liens était très influencée par le

---

[74] Σωτ. Ν. Καδᾶς, *Τὰ σημειώματα τῶν χειρογράφων τῆς Μεγίστης Μονῆς Βατοπεδίου*, Ἅγιον Ὄρος 2000, πίν. 15 (β 1080, φ. 54), πίν. 16 (δ. 1224, φ. 199β), σ. 197-198, 222. Cf. Λ. Πολιτης, Μ. Πολίτη, *Βιβλιογράφοι 17ου-18ου αἰώνα. Συνοπτική Καταγραφή*, in: Δελτίο τοῦ ἱστορικοῦ καὶ παλαιογραφικοῦ ἀρχείου, 1988-1992, τ. στ΄. Ἀθήνα 1994, σ. 610. Cf. L. Politis, *Un centre de calligraphie dans les principautés danubiennes*, p. 8-9.

[75] M.-D. Zoumbouli, *Luc de Buzau*, p. 142-147.

[76] Il convient de souligner encore une fois la nécessité d'étudier simultanément l'intégralité du domaine paléographique grec tardif car fréquemment actes et manuscrits étaient écrits par les mêmes scribes. Cf. Б. Л. Фонкич, *О сопоставительном изучении почерков писцов греческих рукописных книг и документов*, in: *Византийский временник* 39 (1978), p. 110-113; B. L. Fonkitch, *Les scribes de l'Athos et l'étude comparative des écritures personnelles des scribes de livres et de documents grecs*, in *Philadelphie et autres études*, Paris 1984, p. 127-132.

contexte politique et par les ambitions des importants personnages séjournant dans les pays moldave et valaque, qu'il s'agisse de dignitaires du patriarcat (ou d'ex-hauts dignitaires) à la tête de factions ecclésiastiques ou de puissants patrons séculiers. Isoler des faisceaux de spécificités paléographiques des exemples qui suivent me semblent d'être également utile comme prolégomène à une futur recherche:

1. RGADA, f. 52-2, n° 227 (01.02.1645, indication de lieu: Jassy). Charte du patriarche d'Alexandrie Nicéphore[77] adressée au tsar Michaïl Fedorovitch, envoyée par l'intermédiaire du grec Paléologue Cantacuzène (Pavel Jacovlev); n° 229 (18.02.1645, indication de lieu: Jassy). Charte du patriarche d'Alexandrie Nicéphore adressée au tsar Michaïl Fedorovitch, envoyée par l'intermédiaire du métropolite de Patras Théophane[78]; n° 258 (30.04.1646, indication de lieu: Hungrovalachie). Charte du patriarche d'Alexandrie Nicéphore adressée au tsar Alexis Michailovitch, envoyée par l'intermédiaire du grec Thomas (Constantinovitch) Mouselime; n° 327 (janvier 1649). Charte du monastère de la Sainte-Trinité sur le mont Olympe adressée au tsar Alexis Michailovitch, envoyée par l'intermédiaire de l'archimandrite Christophore; n° 346 (21.07.1649, indication de lieu: Mont Athos). Charte du monastère de Vatopédi adressée au tsar Alexis Michailovitch, envoyée par l'intermédiaire de l'archimandrite Romain[79].

Remarques: Tous ces documents sont écrits de la même main, très certainement à Jassy.

2. RGADA, f. 52-2, n° 159 (05.09.1639). Charte du monastère de Vatopédi adressée au tsar Michaïl Fedorovitch, envoyée par l'intermédiaire de l'archimandrite Théophane[80] (future métropolite de Pa-

---

[77] Sur l'élection du patriarche d'Alexandrie Nicéphore grâce à l'appui du *voïvode* Vasile Lupu: N. Iorga, *Basile Lupu*, p 113-114.

[78] Cf. B. L. Fonkich, *Graeco-Russian Contacts from the middle of the XVI century up to the beginning of the XVIII century*, n° 30

[79] Sur les possessions de Vatopédi en Moldavie, notamment le couvent de l'Ascension-Golia à Jassy, et les églises à Galatz: N. Iorga, *Le Mont Athos et les Pays Roumains*, in: *Académie Roumaine, Bulletin de la section historique* 2 (1914), p. 198-199; P. Ş. Năsturel, *Le Mont Athos* (v. n. 4), p. 102-105. En parlant des *métochia* des monastères athonites dans les terres moldaves, il faut en premier lieu tenir compte du *métochion* commun des moines hagiorites: le monastère des Trois Hiérarques de Jassy, donné en 1641 à la communauté athonite dans son ensemble. — Ibid., p. 300-301.

[80] P. Ş. Năsturel, *Le Mont Athos* (v. n. 4), p. 102-105.

tras?); n° 237 (25.06.1645). Lettre du métropolite de Patras Théophane adressée au tsar Michaïl Fedorovitch[81].

Remarques: Les documents, selon toute probabilité, sont écrits de la même main.

Il convient de noter qu'aux archives de Moscou se trouve un acte signé par l'ecclésiarque Meletios du monastère de l'Assomption de la métropole de Ganochora (f. 52-2, n° 157 (26.07.1639)) dont l'écriture est très proche de celle du n° 159, malgré une différence dans le tracé de la lettre «*β*»[82]. Il est également nécessaire de souligner que la lettre du métropolite de Patras Théophane adressée au tsar Michaïl Fedorovitch en 1645 (n° 237), en fait, ne fut nullement rédigée de sa main, y compris la signature. Cette observation a été permise par la comparaison des signatures du métropolite tracées sur les documents concernant sa visite à Moscou. Cf. signatures autographes du métropolite de Patras Théophane à Moscou: RGADA, f. 52-1, n° 32 (22.03. 1645 (7153)), fol. 175, 225 (sur les suppliques adressées au tsar), fol. 256.

3. RGADA, f. 52-2, n° 242 (1645). Charte écrite au nom des ex-métropolites Porphyrios de Nicée[83], Callinikos de Sozopolis, Théodose de Médie et de l'archimandrite Gabriel, séjournant au monastère de l'Assomption de l'île de Halki[84], adressée au tsar Michaïl Fedorovitch, envoyée par l'intermédiaire du marchand Condarate; n° 482 (1652).

---

[81] B. L. Fonkich, *Graeco-Russian Contacts from the middle of the XVI century up to the beginning of the XVIII century*, n° 31; Б. Н. Флоря, *Материалы миссии Феофана Палеопатрского в Россию в 1645 г.*, in: *Связи России с народами Балканского полуострова. Первая половина XVII в.*, Moscou 1990, p. 210-223.

[82] Cf. aussi l'acte n° 158 (05.08.1639). Charte du patriarche de Jérusalem Théophane adressée au tsar Michaïl Fédorovitch, envoyée par l'intermédiaire de l'archimandrite du monastère de l'Assomption de la métropole de Ganochora, Cyrille. Il s'agit d'une lettre de soutien du patriarche à la supplique des frères du monastère au tsar.

[83] Sur Porphyrios de Nicée et ses relations avec Vasile Lupu cf. N. Iorga, *Basile Lupu*, p. 108; Е. Ф. Шмурло, Паисий *Лигарид в Риме и на греческом Востоке*, in: *Труды V-го съезда русских академических организаций за границей*. София 1932, t. 1, p. 561; Fr. Pall, *Les relations de Basile Lupu...*, p. 74; V. Tchentsova, *L'ex-patriarche œcuménique Athanase Patélare* (v. n. 41), p. 341-342.

[84] Sur le monastère de la Théotokos Kamariôtissa de l'île de Halki et sur le repli dans ce couvent des moines du monastère du Prodrome de Sozopolis cf. R. Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, Paris 1975, p. 75-76; cf. sur la bienfaisance des princes moldaves et valaques envers le monastère de Halki à l'époque plus tardive: N. Iorga, *Fondations des princes roumains en Épire, en Morée, à Constantinople, dans les îles et sur la côte d'Asie Mineure*, in: *Académie Roumaine. Bulletin de la section historique* 2 (1914), p. 255-256.

Charte du monastère de Sainte-Anastasie près de Thessalonique[85] (signée par l'higoumène Arsénios) adressée au tsar Alexis Michaïlovitch, envoyée par l'intermédiaire du prohigoumène du couvent, l'archimandrite Galaktiôn.

Remarques: Les documents, selon toute probabilité, sont écrits de la même main. Un exemple publié de l'écriture du prêtre Georges de Livadie montre des ressemblances frappantes entre celle-ci et la graphie de deux documents des Archives de Moscou[86].

L'écriture d'un autre acte, daté de 1644, provenant du couvent de Sainte-Anastasie, relève du même style de «l'école de Buzău»: RGADA, f. 52-2, n° 225 (1644). Charte du monastère de Sainte-Anastasie adressée au tsar Alexis Michaïlovitch, envoyée par l'intermédiaire de l'archimandrite Galaktiôn[87]. Sur ce document, on remarque l'empreinte d'un sceau du monastère identique à celui présent sur le n° 482, appartenant à ce groupe de documents écrits par le même scribe. Cet acte est surtout connu pour la mention de l'envoi à Moscou d'une relique sainte de première importance: la main droite du Saint Apôtre André[88].

4. RGADA, f. 52-2, n° 286 (12.09.1647). Charte du clergé de l'évêché de Kampania (suffragant de métropole de Thessalonique) adressée au tsar Alexis Michaïlovitch, envoyée par l'intermédiaire du métropolite de Thessalonique Cypriane; n° 438 (1652?). Charte du patriarche d'Alexandrie Iôannice adressée au tsar Alexis Michaïlovitch concernant un certain grec, Constantin, fils d'André, de Berrhoia.

Remarques: les deux documents sont écrits de la même main et présentent une décoration semblable des «E» initiaux.

5. RGADA, f. 52-2, n° 290 (janvier 1648). Charte du monastère de Saint-Jean-Prodrome à Serrès adressée au tsar Alexis Michaïlovitch,

---

[85] Cf. Π. Ν. Παπαγεωργίου, *Ἐκδρομὴ εἰς τὴν βασιλικὴν καὶ πατριαρχικὴν μονὴν τῆς ἁγίας Ἀναστασίας τῆς Φαρμακολυτρίας τὴν ἐν τῇ Χαλκιδικῇ*, in: BZ 7 (1898), p. 57-82. Cf. surtout, sur la dédicace du monastère de Saint-Jean de Focşani à Sainte-Anastasie de Thessalonique: N. Iorga, *Fondations des princes roumains en Épire*, p. 242.

[86] Σωτ. Ν. Καδᾶς, *Τὰ σημειώματα τῶν χειρογράφων τῆς Μεγίστης Μονῆς Βατοπεδίου*, πίν. 12 (n° γ953, fol. 8v).

[87] B. L. Fonkich, *Graeco-Russian Contacts from the middle of the XVI century up to the beginning of the XVIII century*, n° 29.

[88] А. Ю. Виноградов, *Рука апостола Андрея*, in: *Христианские реликвии в Московском Кремле*, Moscou 2000, p. 161-163. Je prépare un article spécialement dédié à la question de l'envoi de la main droite du St Apôtre André à Moscou.

envoyée par l'intermédiaire de l'ex-métropolite de Naupakte et d'Arta Galaktiôn[89].

6. RGADA, f. 52-2, n° 433 (début janvier 1651?). Charte du clergé du monastère de l'Assomption à Acritas adressée au tsar Alexis Michailovitch, envoyée par l'intermédiaire du grec Ivan Nicolaev; n° 401 (1651). Charte du clergé du monastère de l'Assomption à Acritas adressée au *boyard* Ilia Danilovitch Miloslavskij envoyée par l'intermédiaire du grec Ivan Nicolaev; n° 422 (06.12.1651). Charte du clergé du monastère de l'Assomption à Acritas adressée au tsar Alexis Michailovitch, envoyée par l'intermédiaire du grec Ivan Nicolaev[90].
Remarques: les trois documents sont écrits de la même main.

7. RGADA, f. 52-2, n° 395 (12.04.1651). Charte du monastère de Sainte-Parascève à Vellas (suffragant de métropole de Jannina) adressée au tsar Alexis Michailovitch.
Remarques: l'écriture est très proche de celle des nn° 590 et 593.

8. RGADA, f. 52-2, n° 447 (fin 1652? Date dans le texte: le 25 avril 1652). Charte du monastère de la Vierge τῆς Ἀκρωτηριανῆς adressée au tsar Alexis Michailovitch[91]; n° 349 (fin 1652? Date dans le texte: le 17 août). Charte dite du patriarche de Constantinople Païsios I adressée au tsar Alexis Michailovitch.
Remarques: la signature sur la charte n° 447 est écrite par la main qui a tracé les signatures sur les chartes n° 605 et 349. Cette même main est également à l'origine des nn° 447 et 349.

9. RGADA, f. 52-2, n° 501 (1653). Charte de l'archimandrite du monastère des Saints-Apôtres-Pierre-et-Paul à Rapsista (près de Jannina) Iôasaphe adressée au tsar Alexis Michailovitch, envoyée par l'intermédiaire de l'archimandrite Bartholomée (confirmée par le patriarche d'Antioche Macaire.).

---

[89] Sur le monastère de Saint-Jean-Prodrome sur le mont Ménécée près de Serrès cf. P. Odorico, *Mémoire d'une voix perdue: le Cartulaire de la métropole de Serrès, 17e-19e siècles*, Paris 1994, p. 10-12. Galaktiôn, l'higoumène du monastère, par la suite métropolite de Serrès puis de Naupakte et d'Arta, est mentionné dans les doc. 9-10, cf. comment. p. 58; *Conseils et mémoires de Synadinos, prêtre de Serrès en Macédoine (XVIIe siècle)*, éd. P. Odorico et al., Paris 1996, p. 152-155. Cf. aussi: Δ. Γ. Αποστολόπουλος, Π. Δ. Μιχαηλάρης, *Ἡ Νομικὴ Συναγωγή*, n° 206, 594-595.

[90] V. Tchentsova, *Le coup d'Etat constantinopolitain de 1651 d'après la lettre d'un métropolite grec au tsar russe Alexis Michailovich*, in: *Turcica*, 32 (2000), p. 416; Eadem, *Халкидонский митрополит Даниил (ДионисийНалцабасмат?) и его переписка с царем Алексеем Михайловичем (40-50е гг. XVII в.)*, in: *Россия и Христианский Восток*, Moscou 2-3 (2003), p. 336-337, 348-349, 362.

[91] Étude et bibliographie cf. V. Tchentsova, *L'ex-patriarche œcuménique Athanase Patélare* (v. n. 41), p. 335-374.

Remarques: la signature de Iôasaphe est exécutée par la même main que sur deux autres documents: n° 361 (1649). Charte de l'higoumène du monastère de Saint-Michel-Archange à Jannina Zôsimas adressée au tsar Alexis Michailovitch et envoyée par l'intermédiaire de l'archimandrite Daniel; n° 423 (15.12.1651). Charte de l'higoumène du monastère des Saints-Apôtres-Pierre-et-Paul (près de Jannina) Zôsimas adressée au tsar Alexis Michailovitch, envoyée par l'intermédiaire de l'archimandrite Sabbas.

10. RGADA, f. 52-2, n° 692 (1694). Charte du monastère de Saint-Athanase du mont Athos adressée au tsar Petr Alexéevitch (Pierre I) envoyée par l'intermédiaire de l'archimandrite Philothée; n° 701 (1698). Charte du monastère d'Iviron au mont Athos adressée au tsar Petr Alexéevitch envoyée par l'intermédiaire de l'archimandrite Akakios; n° 710 (1703). Charte du monastère de Saint-Pantéléemon au mont Athos adressée au tsar Petr Alexéevitch envoyée par l'intermédiaire de l'archimandrite Christophore[92].

Remarques: les actes, dont le texte et toutes les signatures sont écrits toujours de la même main, sont richement décorés dans le style de «l'école de Buzău».

11. RGADA, f. 52-2, n° 698 (1696). Charte du monastère d'Esphigménou[93] au mont Athos adressée au tsar Petr Alexéevitch (Pierre I) et envoyée par l'intermédiaire de l'archimandrite Athanase; n° 699 (1696). Charte du monastère d'Esphigménou adressée au tsar Iôannes Alexéevitch et envoyée par l'intermédiaire de l'archimandrite Cosmas.

Remarques: les actes sont richement décorés dans le style de «l'école de Buzău» et leurs scribes appartiennent à cette «école». Les signatures des deux actes sont tracées de la même main.

* * *

[92] Sur les relations de ces monastères avec les principautés danubiennes et l'évergétisme des seigneurs roumains envers les couvents de la Sainte Montagne *cf.* N. Iorga, *Le Mont Athos et les Pays Roumains* (v. n. 79), p. 194-195, 201-203; P. Ş. Năsturel, *Le Mont Athos* (v. n. 4), p. 73-87, 107-123, 275-279. C'est aux moines d'Iviron que le *voivode* Léon Tomşa accorda le monastère de Dealu (en 1630) où le célèbre calligraphe Matthieu de Myra détint la charge d'higoumène (Ibid., p. 117-118). Il n'est pas surprenant que la charte d'Iviron ait été écrite par le scribe appartenant à l'école dite de «Buzău».

[93] P. Ş. Năsturel, *Le Mont Athos* (v. n. 4), p. 273-274.

L'étude des quatre chartes grecques des années 1650 concernant l'histoire du couvent d'Hosios Loukas de Stiris en Phocide et des actes regardant les monastères de Saint-Nicolas à Galatz et de l'Assomption de Giroméri révèle à quel point étaient interdépendantes et, au final, embrouillées les relations tantôt bilatérales, tantôt tripartites entre les Chrétiens d'Orient, les pays danubiens et Moscou. Les documents qui ont été l'objet de notre étude, et qui sont publiés ci-dessous (ainsi que le corpus d'exemples exposé au-dessus), constituent un groupe cohérent d'après les critères paléographiques. Ce groupe réunit pourtant des actes relatifs à des couvents éloignés dans l'espace. Ce constat met en évidence une particularité importante de la communauté monastique dans les pays danubiens. Celle-ci comprenait des représentants des fondations monastiques de tout l'Orient Chrétien, population finalement caractérisée par sa grande mobilité dans tout l'espace du sud-est européen.

L'une des conclusions importantes qu'il est possible de tirer de l'étude de cet ensemble documentaire, que l'on pourrait définir globalement comme représentatif d'une «école de Buzău», concerne la nécessité d'étudier les actes par groupes cohérents du double point de vue de leurs caractéristiques formelles (paléographiques et philologiques) et de la provenance que lesdits caractéristiques permettent d'établir. Il est bien évident que l'abondante documentation grecque et gréco-russe conservée aux archives de Moscou est en rapport étroit avec les principautés danubiennes, séjours réguliers des patriarches, des ecclésiastiques et des moines protégés des *voïvodes*. Ces hommes d'église résidaient dans les nombreux monastères et *métochia* dépendant de la Sainte Montagne, du Mont Sinaï ou du Saint-Sépulcre. Bien souvent, il conviendra de chercher les origines de l'ample correspondance avec les cercles dirigeants russes conservée à Moscou dans ces couvents des terres moldaves et valaques. Il est également fort probable que les accusations des Russes contre les «fausses» chartes, montrant pourtant signatures patriarcales et cachets, présentées à Moscou par les Grecs, peuvent être rapportées à cette correspondance en provenance des régions danubiennes[94]. L'approche diplomatique et paléographique des documents grecs émanant des chancelleries patriarcales et monastiques permet, par le processus de différentiation, de mettre en lumière les oppositions entre groupes ecclésiastiques rivaux et l'implication de ces derniers dans la vie politique et diplomatique de leur époque. Elle jette également quelques

---

[94] Cf. par exemple: Н. Ф. Каптерев, *Характер*... (v. n. 3), p. 224-227, 241-243; V. Tchentsova, *L'ex-patriarche œcuménique Athanase Patélare* (v. n. 41), p. 335-353.

lumières sur l'histoire de deux célèbres couvents, Hosios Loukas en Phocide et Saint-Nicolas à Galatz.

TEXTES

L'édition des documents suit les principes de la transcription diplomatique du texte, en respectant toutes les singularités (sans correction des accents et des esprits, souvent placés arbitrairement par les scribes). Esprits et accents sont reproduits tels qu'ils figurent sur l'acte, sauf dans les cas douteux pour lesquels nous avons opté pour l'esprit ou l'accent correct. Les abréviations sont développées et toutes les corrections (signes ou lettres omis par l'auteur, répétitions, réintégrations des mots disparus etc.) sont marquées à l'aide de parenthèses de différents types. Nous ne sommes intervenue, sauf remarque spéciale, que par l'introduction de majuscules pour les noms propres, ainsi qu'au niveau de la ponctuation.

Ainsi, bien que suivant, dans la mesure de nos compétences, la méthodologie illustrée par les éditeurs des «Actes de l'Athos» pour la transmission des textes et leur description diplomatique, nous avons également décidé de munir la publication d'une traduction intégrale des documents. Pleinement consciente des difficultés propres à cette catégorie de textes, riches tout à la fois de *termini technici* et de figures rhétoriques difficiles à transposer d'une langue à l'autre, nous proposons ici cette version certes imparfaite mais susceptible de bénéficier à ceux de nos collègues que leurs recherches pourraient amener à se pencher sur la tradition relative à l'histoire de l'illustre monastère d'Hosios Loukas, de sa construction et de ses *ktîtors*, mais que le style si particulier de ces suppliques pourrait rebuter. Le lexique des documents, évidemment, puise au vocabulaire des Saintes Écritures et des textes liturgiques (comme l'illustre l'apparat critique pour les emprunts les plus évidents), mais leurs auteurs s'expriment dans un grec vernaculaire, trop souvent entaché d'entorses à la norme orthographique.

Les paraphrases de la Sainte Liturgie sont indiquées dans la traduction française des textes[95].

Sigles:

[...]	lettres disparues, dont on connaît le nombre, lequel correspond au nombre des points indiqués entre crochets.
⟨abc⟩	lettres oubliées par le scribe, mais nécessaires au sens.
{abc}	lettres à éliminer (répétitions etc.).
/abc/	lettres ajoutées par le scribe dans l'interligne.
(abc)	solution des abréviations
[abc]	lettres disparues et réintégrées.
abc	lettres lisibles effacées par le scribe.

[95] E. Mercenier, *La prière des églises de rite byzantin*. Préface de Son Eminence le Card E. Tisserant, Monastère de Chevetogne 1947², t. 1, 471 p.

n° 1. *Charte du patriarche de Constantinople Athanase II Patélare adressée au tsar Alexis Michailovitch en faveur du monastère d'Hosios Loukas de Stiris, envoyée par l'intermédiaire de l'ex-métropolite de Jannina Iôasaphe.*

[γράμμα] [juillet ?] 1652

Le texte. — Original RGADA, fonds n° 52-2, n° 454.

Lieu: Moldavie ? monastère de Saint-Nicolas à Galatz ?

Date: juillet 1652 ? Date dans le texte: 1652. Pour l'explication de la datation et du lieu de provenance, voir ci-dessus; le texte est signé en tant qu'acte du patriarche œcuménique en place et d'ordinaire devrait être daté entre la fin juin et le 10/20 juillet 1652.

Papier, fol. 1: 431 × 571 mm, l. 1-35 (ligne 34-35: signature du patriarche œcuménique Athanase II Patélare). Encre noire pour le texte et pour les décorations de l'initial *E* (l. 2). — Au *verso:* deux notes en russe en 10 lignes (l 1-2, écrites par une main du XVIIe s (sur la traduction du document exécutée le 2 septembre de l'an 162 [7162 = 1653]), à l'encre marron, l. 3-9 écrites vers la fin du XVIIIe siècle).

Écriture du texte grec: l. 34-35 (signature) écrites par Athanase Patélare.

Restes d'une empreinte de cachet en cire rouge sur la marge gauche un peu plus haut que la signature (quelques taches).

Bonne conservation.

Inédit.

Analyse: La bienfaisance du tsar est connue partout sous les cieux, où elle libère bien des âmes qui souffrent sous la tyrannie des infidèles. Parmi celles-ci se trouvent aussi les moines du monastère de Saint-Luc sur le mont Stiris en Grèce, célèbre par sa beauté, pareille à celle de Sainte-Sophie de Constantinople. Les frères, qui y habitent en nombre de 250 personnes, subissent bien des maux du fait de l'inimitié des infidèles, et si les subventions du tsar n'arrivent pas au monastère, ils risquent d'être dispersés. Ils ont choisi l'ex-métropolite de Jannina Iôasaphe pour aller solliciter l'aide du tsar. Le très pieux empereur Constantin [VII] Porphyrogénète, fils de Léon [VI] le Sage, a consacré beaucoup d'efforts et de richesses pour construire cet illustre monastère avec sa splendide église, et maintenant en raison de graves dettes, les moines n'ont pas d'autre secours que celui du tsar. Que le tsar accueille l'ex-métropolite Iôasaphe, qui a éprouvé les difficultés du voyage malgré sa vieillesse à la demande des frères, avec sa générosité habituelle et devienne le nouveau *ktîtor* du monastère impérial où ses humbles esclaves prient jour et nuit le Seigneur pour le tsar et son État.

[Fol. 1r] ||1 Ἀθανάσι(ος) ἐλέῳ Θε(οῦ) ἀρχιεπί(σκοπος) Κ/ων/(σταντι-ν)ου/π(ό)λ(εως)/ Νέ(ας) Ῥώ/μ(ης)/ (καὶ) οἰκ(ου)/μενικ(ὸς)/ π(ατ)ριάρχ(ης)

||2 Εὐσεβέ(στατε), ὀρθοδοξώ(τατε), θεόστεπτε, θεοδόξαστε, γαληνώ(τατε), χριστιανικώ(τατε), θεοφρούρητε, ἐλέω Θ(εο)ῦ μέγα βασιλεῦ κ(αὶ) μέγα κνέζη Ἀλέξιε ||3 Μιχαη⟨λο⟩βύτζη πάσης Ῥωσίας κ(αὶ) αὐτοκράτωρ Βλαντομερίου, Μοσχοβί(ας), Νοβογραδίου, βασιλεῦ Συμπερί(ου), μέγα αὐθέντα Πισ||4κοβίου, μέγα κνέζη Τιβερσκί(ας), Γιουρσκί(ας), Μπερμισκί(ας), Μπολγαρί(ας), Τζερνιχοβίου, Ῥαζαν[αν]ίου, Πολυτσκί(ας), Ῥοστοβί(ου), Γιγροσλαβί(ας), ||5

Μπελοδορσκίας, Λιθολμισκί(ας), Ούντοσκί(ου), Όμπροσκί(ου), Κοντοσκίου κ(αὶ) παντὸς Βορί(ου) μέρους, κ(αὶ) αὐτῶν /τ/ῶν ῥηθέντ(ων) πολλῶν αὐθεντῶν ||[6] μέγα αὐθέντα κ(αὶ) κατέξουσιαστά, ἐν Ἁγίῳ Πν(εύματ)ι υἱὲ ποθεινότατε τ(ῆς) ημ(ῶν) μετριότητος, χάρις, εἰρήνη κ(αὶ) ἔλεος παρὰ Θ(εο)ῦ Παντοκρά||[7]τορος, ἀπὸ δὲ τ(ῆς) ἡμῶν μετριότητος εὐχὴ κ(αὶ) εὐλογία κ(αὶ) συγχώρησις πληθυνθείη τῇ ἁγι/α/ κ(αὶ) ἄκρα σου βασιλεία.

Τὸ πέλαγος τῆς πλουσι||[8]υπαρόχου σ(ου) ἐλεημοσύνης, κράτηστε αὐτοκράτωρ, ἅγιε βασιλεῦ, διέδραμε κ(αὶ) διεφημίσθη εἰς πᾶσ/αν/ τὴν ὑπ(΄) οὐ(ρα)νόν, ὥσπερ κ(αὶ) αι ἀκτῖναι ||[9] τοῦ ἡλίου λάμπουσι διὰ παντὸς κ(αὶ) φωτίζουσι τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης, οὕτως ἀς τρέξει κ(αὶ) εἰς τὰ μέρη τ(ῆς) Ἑλλάδος τὸ ἔλεος τ(ῆς) εὐσπλάγχνου σ(ου) ||[10] ἐλεημοσύνης, διὰ να ἐλευθερώνουν(ται) πολλαὶ ψυχαί, αἱ ὁποῖαι τυρανοῦντ/ε/ κ(αὶ) βασανίζοντε ὑπὸ τῶν ἔξωκρατούντ(ων) ἡμᾶς. Κ(αὶ) οὐκ οἴδασι οἱ ἐ||[11]λεεινοὶ ποῦ πρόσδραμεῖν κ(αὶ) ἐλέους τυχεῖν, παρ' οὗ μόνον εἰς τὴν ἄβυσσον τ(ῆς) εὐσπλάγχνου σ(ου) ἐλεημοσύνης, ὅθεν οἱ ταπεινοὶ σ(ου) δοῦλ/οι/ ἑκάστο||[12]τε καλεῖν σ(ου) τὴν ὀρθόδοξον κ(αὶ) εὐσεβεστάτην σ(ου) ψυχὴν πρὸς εὐεργεσιαν, οὐ διαλυμπάνοσι, ἐπειδὴ μὲ σπλάγχνα ἐλεημονιτικὰ ὑπακόης τοῖς αἰ||[13]τοῦσιν τὰς χαρίτας σ(ου), θεοπρεπῶς ὑποκλίνεις, τοῦ Θ(εο)ῦ τὴν εὐσπλαγχνίαν τῷ ὄντι μιμούμενος, ὡς κ(αὶ) κατὰ χάριν τόπον Θ(εο)ῦ ἐπιφέρεις· οὗ κ(αὶ) τὴν ἀγαθό||[14]τητα ζηλοῖς, μάλιστα δὲ /τ/οὺς δεομένους τ(ῆς) τοιαύτης χάριτος περισσότερον εὐεργετεῖς τε κ(αὶ) ἐλεοῖς.

Τοιαύτη δὲ ἡ εὐαγὴς κ(αὶ) βασιλικὴ μονὴ τοῦ ὁσί(ου) ||[15] κ(αὶ) θεοφόρ(ου) π(ατ)ρ(ὸ)ς ἡμ(ῶν) Λουκᾶ, ἡ εὑρισκομένη ἐν τῇ Ἑλλάδι, εἰς τὸ ὄρος τοῦ Στηραί(ου), ἡ ὁποί/α/ μονὴ τῷ κάλει κ(αὶ) τῇ ποικιλία τῶν ἐκ βάθρων οἰκοδομιμάτ(ων) κ(αὶ) ||[16] ὑπέρτελεῖ βελτίωσιν τὰ ἴσα τ(ῆς) ἐν Κωνσταντινου/πόλεως/ Ἁγί(ας) Σοφί(ας), τυγχάνει τόσοῦτ/ον/ δὲ /τ/οὺς καιροὺς ἐτούτους· οἱ ἐπτωχοὶ μονάζοντες, εἰς τ(ὴν) περικαλεστάτην ||[17] ταύτην μονὴν ὑπὲρ /τ/οὺς διακοσίους πεντίκοντα εὑρισκόμενοι, εἰς ταύτην δυστϊχῶς ἔχοντες, ὅτι μὲν γὰρ οἱ ἔξωθεν τῷ φθόνῳ κ(αὶ) τῇ ζηλ/αν/ τούτους πολε||[18]μοῦσι κ(αὶ) ἀδίκως συκωφαντοῦσι, κ(αὶ) μ'ἄλλα τοῦτα τοῦ ζημιοῦσιν πολλὰ κ(αὶ) ὀλεθρείως, κ(αὶ) κινδυνεύουν ἐκ τοῦ βαρυτάτ(ου) χρέους διασκορπισθῆ||[19]ναι, εἰ μὴ τ(ῆς) μεγάλης σ(ου) βασιλεί(ας) τὸ ἔλεος προφθάση, κ(αὶ) χεῖρ/α/ βοηθει(ας) τοῖς ἐλεϊνοῖς μοναχοῖς τούτοις δώση. Δια τοῦτ/ο/ ψήφῳ τ(ῆς) αὐτῶν ὁμοιγύρεως, πέ||[20]μπουσι τὸν πανιερώτατον μ(ητ)ροπολίτην πρώϊν Ἰωαννίνων κ(ὺρ) Ἰωάσαφ, παρακληθεὶς ὑπ'αὐτῶν τῶν μοναχῶν, ἐλθεῖν πρὸς τῇ μεγίστη σ(ου) βασιλεί/α/ ||[21] χάριν ἐλεημοσύνης.

Ἐπίστα(ται) δὲ ἐκ τῶν χρονικῶν ἱστοριῶν, ὅσους μὲν πόνους ὁ διαλάμψας ἐν τῇ βασιλεία κ(αὶ) ὀρθοδόξῳ πίστει Κωνσταντῖνος ||[22] ὁ Πορφυρογέννητος, υἱὸς Λέοντος τοῦ Σοφοῦ, ὑπὲρ τ(οῦ) ἀναγῆρας τ(ὴν) εὐαγή/ν/ κ(αὶ) περικαλεστάτην ταύτην μονὴν πεποίηκεν, ὅσον δὲ πλοῦτ/ον/ βασιλι||[23]κὸν ὑπὲρ τοῦ γενέσθαι τοιοῦτον περίβλεπτον ναὸν ἐκένωσ(εν), ἀλλὰ ἄρτι διὰ τὰ βάρυ τῶν ἀμετρίτων χρεῶν μὴ ἔχοντ/ες/ ἄλην καταφυγὴν ἢ βο||[24]ήθειαν, τρέχουν εἰς τὸ ἔλεως τ(ῆς) κραταιᾶς σ(ου) βασιλεί(ας).

Ὅθεν θαρρῶν ἔρχε(ται) ὁ ἱερώτατος μ(ητ)ροπολίτης πρώην Ἰωαννίνων κ(ὺρ) Ἰωάσαφ, ὁ ἐ||[25]ν Ἁγίῳ Πν(εύματ)ι ἀγαπητὸς ἀδελφὸς κ(αὶ) συλλειτουργὸς τ(ῆς) ἡμ(ῶν) μετριότητος, μ(ετὰ) τ(ῆς) συνοδί(ας) αὐτοῦ, /τ/ῷ γήρ/ας/ κ(αὶ) τῇ πολυχρονί/α/ βεβαρυμένος, μὴ δυσχε||[26]ράνας τὰ τῆς ὁδοῦ περιστατικά, ἀλλὰ τῇ παρακλήσῃ τῶν μοναχῶν ὑπέκλιναι κ(αὶ) ἔρχε(ται), διὸ δέξαι τοῦτ/ον/, κράτιστε βασιλεῦ, κ(αὶ) ὑπάνοιξον ||[27] τὰ συνήθη σπλάγχνα τ(ῆς) φιλαν(θρωπ)ίας σ(ου) θεοπρεπῶς κ(αὶ) λαμπρᾶς τὰς τῆς σ(ῆς) εὐεργεσί(ας) κ(αὶ) εὐποιΐας τὰς χάριτας τούτοις δεῖξον, μέγα αὐθέντα ||[28] κ(αὶ) βασιλεῦ αὐτοκρατωρ, φάνηθι νέος κτήτωρ τ(ῆς) βασιλικ(ῆς) ταύτης μονῆς, κ(αὶ) ἤδη κ(ατά)πεσεῖν, μέλλουσαν ἀνάστησον.

Οἱ δὲ σοὶ ἐλάχιστοι δοῦλ/οι/ ||[29] ἅπαντες νυκτὸς κ(αὶ) ἡμέρας τὸν Κ(ύριο)ν Ἰησοῦν Χ(ριστὸ)ν τὸν ἀληθινὸν Θ(εό)ν θέλουν παρακαλεῖ εἰς ταῖς θείαις τελεταῖς περὶ τ(ῆς) σ(ῆς) βασιλεί(ας), πολυχρόνι(ον) ||[30] ποιῆσ/αι/ κ(αὶ) ἀνεπειρέαστον τὸν κράτος τ(ῆς) λαμπρᾶς σ(ου) βασιλεί(ας), τοιγαροῦν εὐεργετήσ/αι/ τούτους πλουσίαις εὐποιΐαις, παρακαλοῦμ(εν) κ(αὶ) ἀξιοῦ||[31]μεν τὴν κραταιὰν κ(αὶ) ἄκραν σ(ου) βασιλείαν ὁλοψύχως, μὴ ἀποτύχουσι οἱ ἐπτωχοὶ τ(ῆς) αἰτήσεως. Ἐρρωμένως διατηρείη ἡ παντάρχου||[32]σα πρόνοια τὴν σὴν λαμπρὰν κ(αὶ) κραταιὰν βασιλεί(αν) πολυχρονίως πολλῶν ἀγαθῶν ἕνεκεν, κ(αὶ) ἡ εὐχὴ κ(αὶ) ἡ εὐλογί/α/ κ(αὶ) ἡ συγχώρησις ||[33] τ(ῆς) ἡμῶν μετριότητος εἴη σοι, κράτιστε βασιλεῦ. Ἀμήν.

Κ(ατὰ) τὸ ͵αχνβ-ον ἔτος σ(ωτή)ριον.

||[34] † Ἀθανάσι(ος) ἐλέῳ Θ(εο)ῦ ἀρχιεπίσκοπ(ος) Κων/σ(ταντιν)/ουπ(ό)λ(εως)/ Νέ(ας) Ῥώμ(ης) (καὶ) (οἰ)κ(ου)μ(ενικὸς) π(ατ)ριάρχης, ||35 θερμότατ(ος) εὐχέτης τ(ῆς) κραται/ᾶς/, ἀηττήτ(ου) κ(αὶ) ἁγί(ας) σ(ου) βασιλεί(ας).

L. 9 cf. Ps. 18 (19).4 || l. 11 cf. Ps. 36 (35).7-8 || l. 14 βασιλική: accentus post corr. || l. 31 cf. Jb 31.16.

Traduction:

F 1r, l. 1 — Athanase, par la grâce de Dieu archevêque de Constantinople Nouvelle Rome et patriarche œcuménique.

L. 2-7 — Ô très pieux, très Orthodoxe, couronné par Dieu, glorifié en Dieu, très serein, très chrétien, préservé par Dieu, par la grâce de Dieu grand *basileus* et grand prince Alexis Mikhailovich de toute la Russie, autocrate de Vladimir, de Moscovie, de Novgorod, *basileus* de Sibérie, grand seigneur de Pskov, grand prince de Tver, de Jougorsk, de Perm, de Bulgarie, de Tchernigov, de Rjazan, de Polotsk, de Rostov, de Jaroslavl, de Belozersk, de Lithlande, d'Oudorsk, d'Obdorsk, de Kondinsk et de toutes les Terres du Nord, et desdits nombreux États grand seigneur et souverain[96], fils aimé dans l'Esprit

[96] Sur la titulature du tsar russe, y compris des toponymes, cf. C. M. Каштанов, *Эволюция великокняжеского и царского титула в грамотах Афонским монастырям XVI в.*, in *Россия и Христианский Восток*, éd. B. Fonkič, Moscou 1997, t. 1, p. 129-132.

Saint de notre modestie, que la bonté, la paix et la grâce de Dieu Tout-puissant, ainsi que la prière, la bénédiction et l'absolution de notre modestie affluent sur ta sainte et suprême royauté.

L. 7-10 — [Puisque] la profusion de ta munificente bienfaisance, ô très puissant autocrate, ô saint *basileus*, s'est répandue et s'est fait connaître partout sous les cieux, comme les rayons du soleil éclairent tout et illuminent les limites du monde[97], que la grâce de ta miséricordieuse bienfaisance atteigne également les terres de la Grèce afin de libérer de nombreuses âmes qui souffrent sous la tyrannie des infidèles qui nous gouvernent.

L. 10-14 — Et comme les miséreux ne savent pas où porter leurs pas afin de trouver la grâce, sinon auprès de ta profonde et miséricordieuse bienfaisance[98], tes humbles esclaves ne cessent jamais d'appeler ton orthodoxe et pieuse âme à la charité, afin que tu répondes à ceux qui invoquent ta bonté par une compatissante bienfaisance, te penchant [vers eux] à la façon de Dieu, imitant véritablement la compassion divine, car par ta bonté, tu tiens la place de Dieu: tu [l']imites non seulement par la bénignité, mais également du fait d'opérer de multiples bonnes oeuvres [portant témoignage de ta] charité et [de ta] grâce envers ceux qui supplient.

L. 14-21- Voilà ce qui est advenu de nos jours à ce monastère sacré et impérial de notre Saint et théophore père Luc, situé en Grèce sur le mont Stiris et qui, par sa beauté, la variété des édifices [qui y furent] édifiés et sa splendeur suprême, est semblable à Sainte-Sophie de Constantinople. Les pauvres moines qui habitent dans ce magnifique monastère, au nombre de 250 personnes, subissent biens des maux du fait de l'inimitié et de la jalousie des infidèles qui les persécutent et calomnient injustement et, en sus, leurs causent de multiples et pernicieux dommages et ils courent le danger de se voir dispersés en raison de très graves dettes si une aumône de ta grande royauté ne parvient pas au monastère et une main secourable n'est pas tendue à ces misérables moines. Pour cette raison, ils ont délibéré en leur sein par suffrage d'envoyer le *kyr* Iôasaphe, très saint ancien métropolite de Jannina, porteur de la supplique de ces moines solliciter l'aumône auprès de ta grande royauté.

L. 21-24 — Il est connu par les chroniques historiques combien d'efforts Constantin [VII] Porphyrogénète, fils de Léon [VI] le Sage, resplendissant dans sa royauté et dans la foi orthodoxe, a consacré à l'édification de ce monastère sacré et illustre, combien de richesses impériales il a dépensé pour ériger cette splendide église, et maintenant, en raison de graves dettes, [les moines] n'ont d'autre recours ou [espoir d']aide que dans l'appel à la grâce de ta puissante royauté.

L. 24-28 — Plein de confiance vient [à toi] le *kyr* Iôasaphe, très saint ancien métropolite de Jannina, frère aimé dans l'Esprit Saint et concélébrant de notre modestie, avec ses compagnons. Il se soumet à l'épreuve des difficultés

---

97 Cf. Ps. 18 (19).4.

98 Dans le texte grec, allusion claire au Ps. 36 (35).7-8 («... tes jugements, le grand abîme»).

du voyage, malgré la vieillesse et la sénescence, à la demande des moines, et vient [à toi]. Puisses-tu, ô puissant *basileus*, l'accueillir et lui témoigner ton habituelle philanthropie comparable en compassion à celle de Dieu; puisses-tu leur manifester la magnificence de ta charité, la bonté et la bienfaisance, ô grand seigneur, *basileus* autocrate, et devenir le nouveau *ktitor* de ce monastère impérial qui à présent décline mais connaîtra le renouveau dans l'avenir.

L. 28-31 — Tous tes humbles esclaves prient sans relâche jour et nuit le Seigneur Jésus Christ, vrai Dieu, durant les divines liturgies[99] afin qu'il prolonge l'existence de ta royauté et qu'il assure l'invulnérabilité au règne de ta glorieuse royauté; daigne leur accorder les bienfaits abondants de ta bienfaisance; nous supplions et prions de toute [notre] âme ta puissante et suprême royauté afin que la sollicitation des pauvres aboutisse[100].

L. 31-33 — Que la providence omnipotente préserve avec constance ta glorieuse et puissante royauté jusqu'à l'âge d'une profonde vieillesse pour tant de bienfaits, et que prière, bénédiction et absolution de notre modestie soit avec toi, ô puissant *basileus*. Amen.

L. 33 — En l'an de grâce 1652.

L. 34 — Athanase, par la grâce de Dieu archevêque de Constantinople Nouvelle Rome et patriarche œcuménique, qui prie avec ardeur pour ta puissante, invincible et sainte royauté.

n° 2. *Lettre du kathigoumène Dionysios et des frères du monastère d'Hosios Loukas adressée au tsar Alexis Michailovitch, envoyée par l'intermédiaire du métropolite de Jannina Iôasaphe.*

[ἔγγραφον ζητεΐας] 25 juillet 1652 (?)

Le texte. — Original. RGADA, fonds n° 52-2, n° 453.

Lieu: monastère de Saint-Nicolas à Galatz (?)

Date: 25 juillet 1652 (?), ajoutée à la fin du texte.

Papier, fol. 1: 307 × 425 mm, l. 1-27 (ligne 26-27: signature du kathigoumène Dionysios). Encre noire pour le texte. Les décorations de l'initial *E* (l. 1) et quelques accents et corrections sont écrits à l'encre marron, ainsi que la date, ajoutée à la fin du texte (l. 25: ἰουλλίῳ κε). — Au *verso*: trois croisettes à l'encre noire et trois notes en russe en 6 lignes (l. 1-2 écrites par une main du XVIIe s. (sur la traduction du document exécutée le 2 septembre de l'an 162 [7162 = 1653]), à l'encre grise, l. 2-5 et 6 écrites vers la fin du XVIIIe et au XIXe siècle pendant la préparation de l'inventaire.). Traces des anciens numéros qui furent effacés.

---

[99] Il s'agit d'une reprise de la formule liturgique par laquelle on souhaitait une longue vie. On la retrouve dans les autres textes de notre dossier. Elle commençait par les mots Πολυχρόνιον ποιήσαι Κύριος ὁ Θεός. Cf. Prière solennelle pendant la Sainte Liturgie

[100] Allusion à Jb. 31.16.

Écriture du texte grec. le texte et la signature sont écrit par la même main, celle de l'archimandrite Léontios, à laquelle est également attribuable la signature au *verso* d'un document russe RGADA, f. 52-1, n° 15 (15.12.1652), fol. 6r, 6v (l. 8-13).

Une empreinte de cachet (diamètre 37 mm) en haut du document, au milieu de la page avec l'effigie de St Luc et une inscription *circulaire*. † Ο ΑΓΙΟΣ ΛΟΥΚΑΣ Ο ΕΝ ΤΩ ΣΤΗΡΙΩ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ — *De part et d'autre de l'effigie*, l'inscription: Ο ΑΓ(ι)ΟΣ ΛΟΥΚΑΣ. Le texte (5 *lignes*) sur le rouleau que St Luc tient dans la main gauche est illisible. *Au verso*: le sceau en cire rouge protégé par le coustode en papier avec l'empreinte du même cachet

Bonne conservation

Inédit

Analyse: Le kathigoumène, de concert avec les autres moines du monastère, prient jour et nuit le Seigneur et St Luc de veiller sur le tsar. En Grèce, dans un endroit qui est appelé *Stiris*, existe *une* église de Saint-Luc, petite, mais presque égale à Sainte-Sophie de Constantinople par la beauté de son architecture, ses marbres lumineux et ornementés, ses mosaïques resplendissantes et ses plaques de porphyre. Mais, en raison de l'inimitié des Agarènes, ce couvent a de graves et injustes dettes, qui atteignent 5000 *grosia*. Pour cette raison, le monastère, dont l'église fut fondée par le très pieux empereur Constantin [VII] Porphyrogénète, deviendra désert si des subsides n'arrivent pas. Les frères ont choisi en leur sein l'ex-métropolite de Jannina Ioasaphe afin qu'il aille avec son archimandrite et d'autres frères chercher de l'aide auprès du tsar. Que celui-ci ne laisse pas les frères sans soutien, mais, tel le Seigneur Jésus Christ, qu'il montre sa bienveillance et devienne le nouveau *ktîtor* du monastère, jadis splendide, maintenant humilié et pauvre en raison de graves dettes. Les moines prient Dieu et Saint Luc jour et nuit de protéger la grande royauté du tsar

[Fol. 1r] ||1 Εὐσεβέστατε, ὀρθοδοξώ(τατε), θεόστεπτε, θεοδόξασται, γαλινώ(τατε), χριστιανικώ(τατε), θεοφρουρήτε, ἐλέῳ Θ(εο)ῦ μέγα βασιλεῦ κ(αὶ) μέγα ||2 κνέζη, κύριε κύριε Ἀλέξιε Μιχαηλοβίτζη πάσης Ρωσίας καὶ αὐτοκράτωρ Βλαντομερίου, Μοσχοβίας, Νοβογραδί(ου), ||3 βασιλεῦ Συμπερίου, μέγα αὐθέντα Πισκοβίου, μέγα κνέζη Τιβεροκίας, Μπερμισκί(ας), Μπολγαρί(ας), Τζερνιχοβίου, Ραζανίου, ||4 Πολυτσκί(ας), Ροστοβίου, Γιγροσλαβίας, Μπελοδερσκί(ας), Λιθολμισκίας, Οὐντοσκίου, Ὀμπροσκίου, Κοντοσκί(ου) καὶ παντός Βορί(ου) μέρους, ||5 καὶ αὐτῶν τῶν ῥηθέντων αὐθεντῶν μέγα αὐθέντα κ(αὶ) κατὲξουσιαστά, ἡμεῖς, οἱ δοῦλοι τῆς μεγάλης κ(αὶ) ἄκρας (σ)ου βασιλεί(ας), κλίνο||6μεν γόνυ, προσκυνούμεν κ(αὶ) πρὸσπίπτομεν εἰς τοὺς πόδας τῆς εὐσεβεστάτης κ(αὶ) ὀρθοδοξωτάτης σου βασιλεί(ας).

Ὁ τε καθηγοῦμενος ||7 καὶ οἱ λοιποὶ ἱερομονάχοι κ(αὶ) μονάζουσιν νυκτός κ(αὶ) ἡμέρας παρακαλοῦμεν τὸν Κύριον κ(αὶ) τὸν τρισόλβιον κ(αὶ) ὅσιον Λουκά να σκέπι, ||8 να διατηρή κ(αὶ) να πολοιχρονοι τὸ ἔνθεον ὕψος τῆς θεοστέπτου κ(αὶ) ἁγί(ας) σου αὐτοκρατορί(ας), να τ(ὸν) ἔχομεν πάντες οἱ χριστιανοὶ εἰς ἔπαινον κ(αὶ) καύχη||9μα τῆς ἀκρεφνούς ἡμων πίστεως. Τὸ πέλαγος τῆς πλουσιοπαρόχου σου ἐλεημοσύνης διέδραμε καὶ διεὐφημίσθη εἰς πᾶσαν τ(ὴν) ὑπ(') ου(ρα)νόν, ὥσ||10περ καὶ αἱ ἀκτίναι τ(οῦ) ἡλίου λάμπουσι δια παντός καὶ φωτίζουσι τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης.

Τοῦτο ἐστίν ὅτι εἰς τῆς Ἑλάδος το μερός, ἐν ||[11] τόπω καλουμένω Στηρίω, ευρύσκετι: ναός, εἰς ὄνομα τιμόμενος τοῦ ὁσίου κ(αὶ) θεοφόρου π(ατ)ρ(ὸ)ς ἡμῶν Λουκά, οὐ τῶν σμικρόν καί εὐτελῶν, ἀλλὰ ||[12] τῶν λί(αν) λα(μ)πρῶν κ(αὶ) ἐπιφανῶν, — ἀλλά τί νά γράφω· τὰ περισσά, ὅμοιός ἐστίν τῆς ἐν Κωνσταντίνουπόλεως ἁγί(ας) Σοφί(ας) τῇ οἰκοδομή κ(αὶ) τοῖς λαμπροῖς ||[13] κ(αὶ) διηνθησμένοις μαρμάροις κ(αὶ) ἀγλαέσι ψη/φί/σμασι καὶ πορφυρές πλάκεσι. Τῷ φθόνω δε τῶν ἔξωθεν ὑπόχρεος τοσοῦτω γέγονεν, ὡς οὐ||[14]δε-μί(αν) τ(ῶν) βασιλεικῶν μονῶν, κ(αὶ) κινδυνεύει ὁ ἅγιος οἶκος οὗτος τελήως ἐριμοθῦναι, τόν ὁποῖον ναόν ὁ ευσεβέστατος κ(αὶ) ὀρθοδοξῶτατος βασιλεῦ ||[15] Κωνσταντίνος ὁ Πορφυρογένητος οἰκοδόμησεν, ἐὰν δεν προφθάσει τὸ μέγα ἔλεος τῆς πλουσιοπαρόχου σου ελεημοσύνης· ὑπέρ γάρ ||[16] τάς πέντε χιλιάδας τῶν γροσίων ἀδίκως ὑπό τῶν Ἀγαρινῶν εξημιόθη.

Κ(αὶ) μὴ ἔχοντες ποῦ προσδραμήν, ἐκλέξαμεν /ἐκ/ της ἡμῶν ὁμηγύρε(ος) ||[17] τὸν πανιέρῶτατον πρώην μ(ητ)ροπολίτην Ἰωάννήνων κυρ Ἰωύσαφ μετά τοῦ αρχιμανδρίτου κ(αὶ) τῇ λοιπή σηνοδίαν αὐτοῦ, ||[18] κ(αὶ) δι(') αὐτοῦ ὁλοψύχος παρακαλοῦμεν τ(ὴν) μεγάλην κ(αὶ) ἄκραν σου βασιλείαν, μη παρηδεῖν ἡμᾶς ἀβοηθήτους, ἀλλὰ δια τ(ὴν) ἀγάπην τοῦ ||[19] Κ(υρίο)υ ἡμῶν Ἰ(η)σ(οῦ) Χ(ριστο)ῦ, ὁποῦ δια τ(ὴν) ἄκραν φιλανθρωπία *του ἔλαβεν δούλου μορφήν*, κ(αὶ) τὸ ὑπέρτιμον κ(αὶ) ἅγιον αὐτοῦ αἷμα ἐκχύσαι, ὑπόδεξαι κ(αὶ) ||[20] ἡμᾶς κ(αὶ) δεῖξον φιλάνθρωπα σπλάγχνα, φάνηθη νέος κτήτωρ τής ποτέ μέν λαμπράς μονῆς δι'εὐτυχί(αν), τῶρα δὲ ταπεινότερη κ(αὶ) ||[21] πτωχῆς δια τὸ πολύ κ(αὶ) αμετρον χρέος. Δια τοῦτων οὖν παρακαλοῦμεν δουληκῶς τὴν ἁγί(αν) κ(αὶ) θεοφῶτιστόν σου ψυχήν κ(αὶ) μὴ ἀπότύχομεν ||[22] τῆς αἰτήσεως, ἵνα ἡμεῖς μὲν, οἱ ταπεινοί δοῦλοι σου, δια τῆς πλουσιοπαρόχου ἐλεημοσύνης κ(αὶ) βοηθει(ας) τ(οῦ) βαρυτάτου χρέους ἀπαλλα||[23]γῶμεν. Θερμότερον περὶ τῆς τρισολβίου κ(αὶ) θεοστέπτου σου κορηφῆς νυκτός καί ἡμέρας παρὰκαλοῦμεν τὸν Θ(εόν) καὶ τὸν τρισόλβιον κ(αὶ) ||[24] θεράποντα αὐτοῦ Λουκά νά διαφυλάττι τό ἔνθεον ὕψος τῆς αὐτοκράτου σου βασιλεί(ας) εἰς πολλοιχρόνοιον.

Κ(ατά) τό ͵αχνβ ἔτος ||[25] σ(ωτή)ριον, ἐν μηνή ἰουλλίῳ κε.

||[26] † Ὁ τῆς ὀρθοδοξοτάτη σου μεγάλ(ης) βασιλεί(ας) μικρός δούλ(ος) Διονύσι(ος), /ἱερομό/ναχ(ος)|| κ(αὶ) καθηγοῦμεν(ος) τ(ῆς) σεβασμί(ας), θεί(ας) κ(αὶ) ἱερ(ἀς), βασιλικῆς κ(αὶ) π(αν)τελεύθερ(ας) μο(νῆς) ||[27] τοῦ ὁσί(ου) κ(αὶ) θεοφόρου π(ατ)ρ(ὸ)ς ημῶν Λουκά τ(οῦ) ἐν /τ/ῷ Στηρίῳ τ(ῆς) Ἑλλάδος, κ(αὶ) οἱ εν Χ(ριστ)ῷ π(άν)τες /ἀ/δελφοὶ δουλικῶς προσκυνοῦμεν.

L. 2 Ἀλέξιε Μιχαηλοβίτζη: alio atramento scriptum || l. 6 τῆς εὐσεβεστάτης. post correctionem || l. 10 cf. Ps. 18 (19).4 || l. 13 τοσοῦτω γέγονεν: accentus alio atramento scriptus || l. 16 χιλιάδας: accentus alio atramento scriptus || Ἀγαρινῶν: accentus alio atramento scriptus || l. 18 ἀβοηθήτους: accentus deletus supra -η[1]- || l. 18 cf. Phl 2.7 || l. 27 /ἀ/δελφοί: ἀ- alio atramento supra lineam scriptum || προσκυνοῦμεν: accentus alio atramento positus.

Traduction:

F. 1r, l. 1-6 — Ô très pieux, très Orthodoxe, couronné par Dieu, glorifié en Dieu, très sereine, très chrétien, preservé par Dieu, par la grâce de Dieu grand *basileus* et grand prince *kyr kyr* Alexis Mikhailovich de toute la Russie, autocrate de Vladimir, de Moscovie, de Novgorod, *basileus* de Sibérie, grand seigneur de Pskov, grand prince de Tver, de Perm[101], de Bulgarie, de Tchernigov, de Rjazan, de Polotsk, de Rostov, de Jaroslavl, de Belozersk, de Lithlande, d'Oudorsk, d'Obdorsk, de Kondinsk et de toutes les Terres du Nord et desdits nombreux États grand seigneur et souverain, nous, les esclaves de ta grande et suprême royauté, nous nous agenouillons, nous prosternons et nous inclinons aux pieds de ta très pieuse et très orthodoxe royauté.

L. 6-10 — Le kathigoumène et les autres hiéromoines et moines prient jour et nuit le Seigneur et le trois fois bienheureux Saint Luc de veiller sur la grandeur divine de ta sainte souveraineté couronnée par Dieu, de la préserver et de prolonger ses années afin que nous, tous les Chrétiens, trouvions en elle louange et honneur pour notre loi immaculée. La profusion de ta munificente bienfaisance s'est répandue et s'est fait connaître partout sous les cieux, tels les rayons du soleil qui éclairent tout et illuminent les limites du monde[102].

L. 10-13 — Ici, en Grèce, dans un endroit appelé Stiris, existe une sanctuaire, dédié à notre Saint et théophore père Luc, qui n'est pas compté au nombre des petits et humbles, mais bien parmi les très illustres et splendides, que dis-je! presque égal à Sainte-Sophie de Constantinople par l'architecture, les marbres lumineux et ornementés, les mosaïques resplendissantes et les plaques de porphyre.

L. 13-16 — Mais, en raison de l'inimitié des infidèles, il est endetté comme aucun autre des couvents impériaux et cette sainte demeure, dont l'église fut bâtie par le très pieux et très orthodoxe *basileus* Constantin [VII] Porphyrogénète, encoure le risque d'être définitivement désertée si la grâce de ta munificente bienfaisance ne lui vient en aide, car l'injuste dédommagement exigé par les Agarènes atteint 5000 *grosia*.

L. 16-21 — [Les moines], n'ayant pas d'autre recours, ont choisi en leur sein le *kyr* Iôasaphe, très saint ancien métropolite de Jannina, avec l'archimandrite et le reste de ses compagnons, pour supplier [au nom de] toutes nos âmes ta grande et suprême royauté de ne pas nous laisser sans soutien, mais, [mû] par l'amour de notre Seigneur Jésus Christ, qui en raison de son suprême amour des hommes *prit la forme d'esclave* et répandit son sang saint et précieux[103], de nous recueillir et de nous témoigner ta compassion philanthropique et de te révéler le nouveau *ktîtor* du monastère, jadis rayonnant de

---

101 La comparaison avec le texte précédent révèle que le toponyme "de Jougorsk" a été omis.

102 Cf. Ps. 18 (19).4.

103 Allusion à la Prière eucharistique de la Sainte Liturgie. Cf. Phl. 2.7.

béatitude, maintenant fort humilié et appauvri du fait de multiples et graves dettes.

L. 21-24 — Ainsi, à cet effet, nous prions humblement ta sainte âme illuminée par Dieu et la sollicitons[104] sans relâche afin que nous, tes humbles esclaves, puissions nous libérer de l'énorme dette grâce à ta munificente aumône et à ton soutien. Nous prions ardemment pour ta trois fois bienheureuse et couronnée par Dieu majesté, jour et nuit nous demandons que Dieu et son trois fois bienheureux serviteur Luc protègent à jamais la divine grandeur de ton autocratique royauté.

L. 24-25 — En l'an de grâce 1652, le 25 juillet.

L. 26-27 — L'humble esclave de ta très orthodoxe [et très] grande royauté, Dionysios, hiéromoine et kathigoumène du sacré, divin, saint, impérial et immune monastère de notre Saint et théophore père Luc, sis en Grèce, à Stiris, et tous ses frères dans le Christ, [te] supplient humblement.

n° 3. *Lettre du kathigoumène Zakhéos et des frères du monastère d'Hosios Loukas adressée au tsar Alexis Michailovitch, envoyée par l'intermédiaire de l'archimandrite Ézéchiel.*

[ἔγγραφον ζητεῖας] 9 mai 1658

Le texte. — Original. RGADA, fonds n° 52-2, n° 590.

Lieu: monastère de Saint-Nicolas à Galatz?

Date: 9 mai 1658 (indiquée dans le texte)

Papier, fol. I: 444 × 595 mm, l. 1-40 (ligne 40: signature du kathigoumène Zakhéos). Fragment de filigrane impossible à voir en entier car il repose sur un fond de papier opaque collé au dos du document. Encre marron. L'initial *E* (l. 1) est à l'encre rouge. Les marges et les lignes ont été tracées à la pointe sèche. — Au *verso*: trois croisettes à l'encre marron et trois notes en russe en 8 lignes (l. 1-3 écrites par la main du XVIIe siècle (sur la traduction du document exécutée le 11 janvier de l'an 168 (7168 = 1660), de même que la traduction de l'acte n° 602), à l'encre marron; l 4-6 écrites vers la fin du XVIIIe siècles à l'encre marron, l. 7-8 écrites au XIXe siècle à l'encre noire pendant la préparation de l'inventaire.).

Une feuille de papier (fol. II) ajouté: le titre du document en français (l 1-6), écrit au XIXe siècle («1658, 9 mai. Lettre adressée au Tzar Alexis Mikhaïlovitch par l'Archimandrite du Monastère du St Martyr Luc de Stiriot à Athènes sollicitant une subvention pour ce Couvent».).

Écriture du texte grec: le texte est écrit par la même main que le document RGADA, f. 52-2, n° 593 (cf. n° 5). La signature peut-être relève de la même main que l'écriture du texte de l'acte n° 602 (cf. n° 4).

Une empreinte de cachet (diamètre 41 mm) en haut du document, au milieu de la page portant l'effigie de St Luc, avec une inscription circulaire: † I HEPA K(αὶ) ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΠΑΝΤΕΛΕΥΘΕΡΑ ΜΟΝΗ Τ(ΟΥ) ΑΓΙ(ΟΥ) Λ(ΟΥ)ΚΑ Τ(ΟΥ) ΕΝ ΤΩ ΣΤΗΡΙΩ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ — et une inscription de part et d'autre de l'effigie: Ο ΑΓΙΟΣ Λ(ΟΥ)ΚΑΣ.

---

[104] Allusion à Jb. 31.16. Cf. le texte précédent (n° 1), l. 31.

Conservation médiocre. Quelques déchirures et trous. Restauration en papier bleu collé au dos du document.

Inédit.

Traduction russe: RGADA, fonds n° 52-1, n° 7 (04.11.1659, décrit comme de 1660), fol. 8r, 9r (en résumé, publiée plus bas), cf. 18r-19r (publiée plus bas), 21r-22r.

Analyse: Les moines du monastère de Saint-Luc le Stiriote, fondé par les empereurs Constantin et Irène, annoncent au tsar que leur couvent est très célèbre à cause de sa splendeur et surtout de son église. Un jour nombre d'Ismaëlites sont venus au monastère pour y manger et y boire, et motivés par la haine, ont voulu y faire une mosquée. Leurs muezzins sont montés sur le toit de l'église pour y crier de leurs voix athées. Mais à ce moment un miracle se produisit: Une tempête terrible se leva, et ils furent tous jetés bas par le vent et, morts, envoyés au feu éternel. Par ailleurs, les ennemies des Chrétiens qui voulaient venger cette honte, ont mis les moines en prison et les ont fouettés, disant de façon calomnieuse qu'ils avaient accomplis cet assassinat. Ne supportant pas ce mal, les moines furent obligés de mettre en gage tous les objets liturgiques du monastère, ainsi qu'un *métochion*, où travaillent douze attelages, pour payer une somme qui s'élevait à 2500 *grosia*. Les frères, qui restent maintenant appauvris, privés de leurs pain quotidien, ont choisi l'archimandrite Ézéchiel avec le frère Serge et le hiérodiacre Stéphane pour demander des subventions au tsar, connu pour sa bienfaisance partout sous les cieux, et espèrent que, grâce à son aide, leur couvent sera libéré des dangers et des chagrins. Que Dieu veille sur la royauté du tsar.

[Fol. 1r] ||[1] Ευσεβέστατε, χριστιανικώτατε, ὑψιλότατε, θεόστεπτε, γαλυνότατε, κράτιστε μέγα βασιλεῦ καὶ μέγα κνέζη Ἀλέξιε Μιχαη||[2]λοβίτζη, αὐτοκράτωρ πά(σης) Μεγάλης, Μικρῆς (καὶ) Ἄσπρης Ρωσί(ας), μονοκράτωρ πά(σης) Μοσχοβίας (καὶ) τῶν κύκλωθεν αὐτῆς με||[3]γαλοπόλεω/ν/ καὶ τῶν Ὑπερβορίων πάντων μερῶν, βασιλεῦ Βλαδιμιρίου, Ἀστραχανίου, Καζανίου, Συμπιρί(ου) καὶ μέγα ||[4] κνέζη τῆς Σμολένσκας, Ντιβερσκί(ας), Γιογουρσκί(ας) καὶ μέγα αὐθέντα τοῦ Νοβογρυδίου τῆς Χαμιλῆς γῆς, Πισκοβίου, Ὀν/τ/ο||[5]σκί(ου), Περμεσκί(ου), αὐτοκράτωρ πά(σης) γῆς Ἰβηρί(ας) καὶ παντὸς τοῦ Βορί(ου) μέρους κατεξουσιαστὰ (καὶ) μονάρχα, τὴν μεγάλην σου βα||[6]σιλεί(α) γονυπετῶς προσκυνοῦμεν ἡμεῖς, οἱ δοῦλοι τοις, ἧτε ἱερομονάχοι, ἱεροδιάκονοι καὶ μοναχοὶ, μικρί τε (καὶ) μεγάλ(οι), ||[7] παρακαλοῦμεν τοίνυν καὶ δεόμεθα τὸν Κ(ύριο)ν ἡμῶν Ἰησοῦν Χ(ριστό)ν καὶ τὴν αὐτοῦ Ὑπέραγνον Μ(ητέ)ρα διὰ πρεσβειῶν τοῦ ||[8] ἐν ἁγίοις π(ατ)ρ(ὸ)ς ἡμῶν Λουκᾶ τοῦ Στηριώτ(ου), ὅπως δόῃ σοι ὑγίαν, εὐρωστίαν καὶ ὑποτάξῃ ὑπό τους πόδας σου πάν||[9]τα ἐχθρόν καὶ πολέμι(ον).

Γνωστὸν οὖν ἔστω τῇ χριστιανικωτάτῃ σου καὶ ἁγίᾳ βασιλείᾳ, ὅτι /τ/ὸ ἡμέτερον μοναστήριον, /τ/ὸ εἰς ||[10] ὄνομα τιμώμενον τοῦ ἐν ἁγίοις π(ατ)ρ(ὸ)ς ἡμῶν Λουκᾶ τοῦ ἐν τῷ Στηρίῳ τῆς Ἑλάδος, οἰκοδομίθη ἐκ θεμελί(ου) ὑπὸ τῶν φιλοχρί||[11]στων αὐτοκρατόρων Κωνσταντίν(ου) καὶ Εἰρ[ήνης], (καὶ) ἔστιν περιβόητον διὰ τὴν οἰκοδομήν, καὶ πάνταις συντρέχουν, ἵνα θεορῶσι ||[12] τὴν ἐκεῖσε σεμνοπρέπειαν καὶ ὡραιώτη[τα] τοῦ θα/υ/μα[υ]στου καὶ περικαλοῦς ναοῦ. Ἐν μιᾷ οὖν τῶν ἡμερῶν πλείστων Ἰσμαη||[13]λιτῶν συναθρισθέντων εἰς τὸ φαγῆν τε καὶ ποιεῖν καί, ὑπὸ τῆς μέθης ἐξεστηκότων, ἠβουλήθησαν

αὐτὸν τόν θαυμαστ(ὸν)||14 (καὶ) περιβόητον ναόν ποιῆσαι μετζήτιον, (καὶ) μι πλέον ὑπό τῶν εὐσεβῶν χριστιανῶν προσκυνεῖσθαι, φθόνω καί κακία ||15 τικόμενοι.

Καὶ λοιπόν, ἤνεγκαν τοὺς θεοστυγεῖς καὶ παμμιάρους αὐτῶν χοτζιάδες ἐπὶ τούτ(ου), ὅπως ἀναβῶσιν εἰς τό καταπὲ||16τασμα του ναοῦ (καί) κραυγάσωσι τήν ἐλεεινήν καί ἄθεον ἐκείνην φωνήν. Πλ(ήν) ὅμως τῆς ὥρας ἧς ἠβ(ου)-λήθησαν τὴν αἰσχράν βου||17λὴν ταύτην ἀποτελέσαι, — ὢ πάμμεγα θαῦμα! — ἐσείσθη ἅπας ὁ τόπος, κλύδων ἐπήρθη τρισμέγιστος, ὁ πάρ(᾽) ἡμῖν ἀνε||18μο-σ(τ)ρόβυλος κληϊζόμενος, ὅς καί εἰς κρημνὸν βαθύτατον ἔρριψε /τ/ούς πάντας κατώκαρα, καί νενεκρωμένους ἀποκατέστησε, /τ/ῷ ||19 αἰωνίῳ παραπέμψας πυρὶ ἀποτεταμιευμέν[ῳ] τοῖς ἀκολούθοις τοῦ σατανᾶ.

Τοιγαρôυν μή ἔχοντες οἱ ἀντίπαλοι τῆς χρι||20στιανικῆς πολειτείας ὑπομεῖναι τήν τοσαύτην καταισχύνην, /τ/ούς πτοχούς (καὶ) ἀκτήμονας καλογήρους ἔδειραν, ἔτυψαν τοῖς ||21 β(ου)νεύροις ἀνηλεῶς, εἱρκτῇ κ(ατα)σφαλίσανταις σκοτηνωτάτη (καὶ) συκοφαντήσαν*τησαν*τες, ὡς /τ/ούς οὐκ ἀθεείς φονευφθέντ(ες), ||22 αὐτοί ἀνεῖλον σπουδῆ. Ἀνθ(᾽) ὧν οἱ ἄθλιοι μοναχοί, μήδόλως ὑποφέρονταις τάς δεινάς ταύτας (καὶ) πικρὰς φυλα||23κάς κ(αὶ) στενοχορίας, πάντα τά ἱερά κειμήλια τοῦ ἱεροῦ μοναστηρίου ἐνέχειρα ἐθήκαμεν, οὐ μόνον δέ αὐτὰ, ἀλλὰ ||24 (καὶ) ἕν μετόχιον, ὁποῦ ἠροτριοῦσαν ζεύγη βοῶν δώδεκα. Ὅλα τᾶυτα ὁμοῦ ἐθῆκαμεν διὰ τὴν ἄνωθεν αἰτίαν ἐνέχυρα ||25 καὶ ἐπληρώσαμεν γλῶμπα τόν ἀριθμόν δίω χιλιάδες καί πεντακόσια γρώσια, ὅσον ἐκατηντῆσαμεν εἰς με||26γάλην πενίαν, ὁποῦ ἐπιθυμοῦ(μεν) καί τ(όν) ἐπι(ού)σιον ἄρτον.

Ὅμως εὐλέπονταις καὶ ἡμεῖς ταῖς στενοχορίαις τοῦ καιροῦ, καί π(ῶς) ||27 οἱ χριστιανοί, οἱ ὄνταις ὑποτεταγμένοι εἰς τὰς χεῖρας τῶν Ἰσμαὴλιτῶν ἐκατήντησαν εἰς μεγάλην πενίαν, ἠβουλῆθη||28μεν κοινῆ γνώμης προσπεσεῖν εἰς τό ἔλαιος τῆς ἁγί(ας) σου βασιλεί(ας). (Καί) δή ψηφῆσανταις, εὕρομεν τόν πανοσιώ(τατον) ἐν ἱερομο||29νάχοις πν(ευματ)ικ(όν) πα(πά) Ἰεζεκιὴλ καὶ ἀρχιμανδρίτην σύν τό ὁσιώ(τατω) γέροντι Σεργίω καί ἱεροδιάκόνω Στεφάνω, (καί) δῆ στέλωμεν ||30 αὐτοῦς τ(οῦ) εἰσελθεῖν εἰς τό ἔλαιος τῆς ἁγί(ας) σου βασιλείας, τῆς ὁποί(ας) τό ἔλαιος ἐκλάμπει εἰς τήν υπ(᾽) ουρανόν, (ὡσ)ᾶν ὁ ἥλιος εἰς τὰ ||31 τετραπέρατα τῆς οἰκουμένης, διό καὶ ἡμεῖς πρὸσπίπτωμεν (καί) παρακαλοῦμεν τά ἴχνη τῶν ποδῶν τῆς γαλυνοτητ(ος) ||32 σου, ἵνα ὑποδεχθῆς αὐτούς κ(ατά) τό ειθισμένον (καί) ἔμφυτον ἔλεος τῆς συμπαθεστάτης σου βασιλεί(ας), καὶ χεῖρα βοηθει(ας) ὀρέξαι καὶ ἐν ||33 τῆ βασιλικῆ ταύτη μονῆ ἡμῶν. Διῶ παρακαλοῦμεν (καὶ) ἡμεῖς, μί ἀποτύχωμεν τῆς αἰτήσεως, ἵνα καὶ ἡ ἡμετέρα μονῆ εὕρη ||34 παραμικρὰν ἄνεσιν ἐκ τῶν πολλῶν κινδύνων καὶ θλίψεων, ἵνα καί η θειοτάτη σου βασιλεῖα ἀκοῦση παρά τοῦ Σ(ωτῆ)ρ(ο)ς ἡμῶν· *εὖ, δοῦ||35λε ἀγαθὲ καί πιστέ· ἐπὶ ὀλίγα ἧς πιστός, ἐπὶ πολῶν σε κ(ατα)στῆσω· εἴσελθε εἰς τὴν χαρὰν τοῦ Κ(υρίο)υ σου*, καὶ *μακάριοι οἱ ελεῆμονες ὅτι αὐτοὶ ἐλε||36ηθήσονται*. Ταῦτα μὲν καὶ ἡμεῖς, οἱ εὐχεται σου, ἀναφέρομεν τῆ βασιλεῖα σου, διότι (καί) τὰ ὀνόματα τοῦ μακαρίτου

π(ατ)ρ(ὸ)ς σου καὶ ||37 βασιλέως καὶ μακαρίτι(σσης) μ(ητ)ρ(ὸ)ς σου τῆς βασιλεί(σσης), ἀενάως μνημονεύονται ἐν τῇ ἁγία μονῇ ἡμῶν. Ὁ δὲ Θ(εὸ)ς, ὁ ἐν Τριά/δ(ας)/ ὑμνούμεν(ος), ||38 διαφυλάξοι τὴν βασιλεί(α) σου ἐκ παντὸς πονηροῦ συναντήματος διὰ πρεσβειῶν τοῦ ἐν ἁγίοις π(ατ)ρ(ὸ)ς ἡμῶν (καὶ) πάντων τῶν ἁγίω/ν/. ||39 Τῷ δὲ Θ(ε)ῷ ἡμῶν εἴη δόξα εἰς /τ/οὺς αἰῶνας. Ἀμήν.

,αχνη, μηνὸς μαΐου θ΄.

||40 † Ὁ καθ(η)γ(ού)μεν(ος) τῆς σεβασμί(ας), θ(ε)ί(ας), ἱερ(ᾶς) κ(αὶ) β[α]σιλικ(ῆς) παντελευθέρ(ας) μον(ῆς) τ(οῦ) ἁγί(ου) Λ(ου)κᾶ τ(οῦ) Στηριώτ(ου), Ζακχ(αῖ)(ος) ἱερομόναχ(ος) κ(αὶ) ⟨ο⟩ι ἐν Χ(ριστ)ῷ συν ημοι ἀδελφοί.

L. 12 θα/υ/μα(υ)στου. -υ- supra lineam scriptum, scriba ipse correxit || l. 21 συκοφαντήσαν*τησαν*τες: scriba ipse correxit atramento rubeo || l. 26 cf. Mat. 6.11; Lu.11.3 || l. 34-35 cf. Mat. 25.21 || l. 35-36 cf. Mat. 5.7; s liturgia, beatitud.

Traduction:

Fol. 1r, l. 1-9 — Ô très pieux, très chrétien, très éminent, couronné par Dieu, très serein, puissant grand *basileus* et grand prince Alexis Mikhailovich, autocrate de toute la Grande, la Petite et la Blanche Russie, monarque de toute la Moscovie, des grandes villes des alentours et de toutes les terres Septentrionales, *basileus* de Vladimir, d'Astrakan, de Kazan, de Sibérie, grand prince de Smolensk, de Tver, de Jougorsk, grand seigneur de Novgorod de la Terre Basse, de Pskov, d'Obdorsk, de Perm, autocrate de toute la terre d'Ibérie, souverain et monarque de toutes les Terres du Nord[105], nous, les esclaves de ta grande royauté, à savoir les hiéromoines, hiérodiacres et moines, petits et grands, nous nous agenouillons devant toi et de même supplions et prions notre Seigneur Jésus Christ et sa Très Chaste Mère par l'intercession de notre père dans les Saints Luc de Stiris, que [Dieu] te donne santé et force et qu['il] mette tout ennemi et adversaire sous tes pieds[106].

L. 9-15 — Que ta très chrétienne et sainte royauté sache que notre monastère consacré au nom de notre père dans les Saints Luc, situé en Stiris de Grèce, fondé par les autocrates chrétiens Constantin et Irène, est très célèbre en raison de sa construction et que tous viennent pour admirer sa splendeur et la beauté de [son] merveilleux et magnifique sanctuaire. Un jour, un grand nombre d'Ismaélites sont venus pour y manger et boire, motivés par la haine et le mal, et à cause de l'excitation de l'ivresse, ils ont voulu faire une mosquée de ce célèbre et merveilleux sanctuaire, afin que les pieux Chrétiens n'y prient plus.

[105] La titulature du tsar présente dans ce texte quelques variantes par rapport aux documents précédents. Les plus importantes consistent en l'introduction de «Smolensk», ville conquise par les Russes en 1654, et le passage du titre de tsar de «toute la Russie» à celui de tsar de «toute la Grande, la Petite et la Blanche Russie» survenu à la même époque.

[106] Ici et plus bas, formule liturgique. Cf. Prière générale et Prière solennelle.

L. 15-19 — Et donc, ils ont obligé leurs impies et abominables muezzins à monter sur le toit de l'église pour [y] crier de leur voix misérable et athée. Mais, au moment même où ils ont voulu réaliser cette infâme intention, ô grand miracle!, tout le site trembla, une bourrasque terrible, connue chez nous sous le nom de "tornade", se leva et ils furent tous jetés à bas dans l'abysse profond et, morts, furent envoyés au feu éternel et inextinguible, aux [mains des] suppôts de Satan.

L. 19-22 — Par ailleurs, les ennemies de la communauté chrétienne ne voulaient pas supporter une telle honte et ont enchaîné les pauvres et misérables religieux, les ont fouettés sans pitié avec des verges et, en les jetant dans une prison obscure, dirent de façon calomnieuse que les athées n'étaient pas morts de leur fait, mais par la machination [des moines].

L. 22-26 — Ne supportant pas du tout cette terrible et triste prison et les chagrins, les moines n'ont pas seulement mis en gage tous les objets liturgiques du monastère sacré, mais aussi un *métochion* où travaillent douze attelages. Donc, le totalité de tout ceci ayant été par nous mis en gage pour la raison susdite, nous avons payé une grosse somme qui s'élevait à 2500 *grosia* et nous en sommes demeurés si appauvris que nous voilà même privés de notre pain quotidien[107].

L. 26-33 — Ainsi, face aux vicissitudes de cette époque où les Chrétiens, aux mains des Ismaélites, sont réduits à une extrême pauvreté, nous avons voulu, d'un commun accord, nous prosterner pour [obtenir] la grâce de ta sainte royauté. Et par suffrage, nous avons désigné le très vénérable hiéromoine et père en l'Esprit, l'archimandrite Ézéchiel, avec le vénérable moine Serge et le hiérodiacre Stéphane, et nous les envoyons requérir la grâce de ta sainte royauté, car celle-ci rayonne en tout lieux sous les cieux, comme le soleil sur chacune des quatre parties du monde. Pour ceci, nous aussi nous nous prosternons et déposons notre supplique aux pieds de ta sérénité, que tu les recueilles avec la grâce habituelle qui vient par nature à ta compatissante royauté et tendes une main secourable à notre monastère impérial.

L. 33-36 — A cette fin, nous aussi supplions que la sollicitation aboutisse afin que notre couvent trouve un apaisement minimal des dangers et des chagrins [qui l'accablent], et afin que ta très divine royauté entende [les mots] de notre Sauveur: «*C'est bien serviteur bon et fidèle, [...], en peu de choses tu as été fidèle, sur beaucoup je t'établirai; entre dans la joie de ton Seigneur*»[108], et «*bienheureux les miséricordieux, car il leur sera fait miséricorde*»[109].

L. 36-39 — Nous, nous recourons à ta royauté en priant pour toi, car dans notre saint monastère des messes sont dites éternellement à la mémoire de ton bienheureux père, le *basileus*, et de ta bienheureuse mère, la *basilissa*. Que Dieu, vénéré dans la Trinité, protège ta royauté des vicissitudes du sort

---

107 Mat. 6.11; Lu. 11.3.

108 Mat. 25.21.

109 Mat. 5. 7; Béatitudes.

par l'intercession de notre père dans les saints et de tous les saints. Gloire à Dieu dans les siècles. Amen.

L. 39 — 1658, le 9 mai.

L. 40 — Le kathigoumène du sacré, divin, saint, impérial et immune monastère de saint Luc de Stiris, Zakhéos, hiéromoine, et tous mes frères dans le Christ.

Résumé de la traduction, présentée au Bureau des ambassadeurs:

RGADA, *fonds* 52-1, n° 7 (04 11 1659, attribuée à l'année 1660), fol. 8r-9r (janvier 1660).

[Fol. 8r] Перевод з греческого писма с ли[ста][110] к великому государю царю и вели[кому князю Алексею] Михайловичю всеа Великия и Ма[лыя] и Белыя Росии самодержцу турские области гелайского[111] монастыря игумен Закхей з братьею с архимаритом Езекеилем в нынешнем, во 168-м году генваря в ... день. Монастырь де их соружен был от царя Костянтина и царицы Ирины зело предивен и украшен, и многие народы прибегали смотреть украшения и здания того монастыря. В то же время проведали агаряне, турки собрався многие люди, пришед к тому монастырю, учинили мечетем и призвали своих абызов. И те их абызы взошли на верх церкви и учели по своей агарянской вере петь. И в то время учинилось велие чюдо: || [Fol. 9r] быть буря, и те абызы упали все на землю до смерти. И от того стыда те агаряне поклепали бедных старцов, поимав [их], били и мучили без ми[лости], те их абызы от [...] и посадили их в т[ю]рь[му и пригово]рили их казнити. И [...] видя свою беду, и те с[тарцы] заложили сосуды церковные и ризы и монастырьские вотчины и тем агаряном платили 2500 ефимков, и оттого они впали в великую бедность, и прокормитца стало нечим. И великий б государь пожаловал их своим государевым жалованьем в монастырь на милостыню, как ему, великому государю, Бог известит, чем бы им сосуды церковные и ризы и монастырьские вотчины окупить.

Traduction:

[Fol. 8r] Traduction de la lettre grecque de la [missive] au grand seigneur tsar et grand [prince Alexis] Mikhailovich, autocrate de toute la Grande, la Petite et la Blanche Russie, de l'higoumène du monastère de l'Hellade en pays

110 L'état de conservation du document médiocre. Ici et plus loin déchirures sur le bord droit.

111 Ceci veut dire «de l'Hellade».

turc, Zakhéos et des frères, envoyée par l'entremise de l'archimandrite Ézéchiel, [fait] en cette année 168 [a.m. 7168 = 1660], le ... [lacune][112] janvier.

Leur monastère a été construit par le tsar Constantin et la tsarine Irène tellement merveilleusement et embelli à tel point que beaucoup de gens venaient admirer les décorations et les bâtiments de ce monastere. En même temps, les Agarènes l'ont appris et les Turcs en grand nombre sont venu dans ce monastère, l'ont converti en mosquée et ont appelé leurs muezzins. Leurs muezzins sont montés sur le toit de l'église et ont commencé à chanter conformément à leur foi agarène. Et, à ce moment, un grand miracle se produisit: || [fol. 9r] une tornade se leva et tous ces muezzins tombèrent morts à terre. Face à une telle honte, ces Agarènes ont calomnié les pauvres moines et, [les] arrêtant, les fouettèrent et torturèrent sans pitié, [disant que] leurs muezzins... [lacune], et les ont mis en prison et ont décrété leur exécution. Voyant leur malheur, ces [moines] ont mis en gage les vases sacrés de l'église, les vêtements liturgiques et les patrimoines (*votchiny*) du monastère et ont payé 2500 *efimki*[113] aux Agarènes. En raison de ceci, ils demeurent si appauvris, qu'ils ne peuvent même se nourrir. Que le grand seigneur fasse grâce au monastère de l'aumône d'une largesse, comme Dieu l'inspire au grand seigneur afin qu'ils puissent récupérer les vases sacrés de l'église, les vêtements liturgiques et les patrimoines (*votchiny*) du monastère.

Supplique de l'archimandrite Ézéchiel

RGADA, fonds 52-1, n° 7 (04.11.1659, décrit comme de1660), fol 18r, 19r.

[Fol. 18r] Царю государю и великому князю Алексею Михайловичю всеа Великия, и Малыя, и Белыя Росии самодержцу бьет челом богомолец твой, Турския земли Афинския области монастыря святаго Луки Стариотыцкаго архимарит Езекиил. Тот, государь, монастырь строения благочестиваго царя Констянтина, который учинил Седмый Собор, и матери его Ирины, церковь вельми украшена: седмь пределов и служба в них седмишная. И некоторыя, государь, тамошния безбожныя и нечестивыя турчане, хотя тот монастырь у нас, бедных, отнять, и в церкви мечту учинить по своей вере, потому что церковь зело прекрасна, учали нам обиды и налоги чинить болшия, и, приходя к нам в монастырь, пьют и ядат силно и братию бьют. И во един день те нечестивыя турки пришли к нам в монастырь да напились пьяни, и меж собя они безбожныя в монастыре убили одного турченина, до ѐмерти зарезали, да и разбежались, а убитого покинули в монастыре. И за то они, нечестивыя, меня, богомолца твоего, и братию в

[112] Lacune dans le texte. Doit être du 11 janvier. Cf. RGADA, f. 52-2, n° 590, fol. 1v.

[113] La traduction russe donne comme équivalent aux monnaies d'argent *gurus* (*grosia, piastres*), les pièces de monnaie d'argent connues en Russie comme *efimok* (du polonais *joachymik*), c'est-à-dire le taler importé de l'Europe occidentale et reutilisé pour frapper la monnaie.

тюрму сажали и мучили, будто того турченина убили мы, бедныя. И мы, богомолцы твои, не перетерпя от них тюрмы и мук, дали за того убитаго турченина им, безбожным, тысячю рублев и пятьсот тарелей, а преподобномученик Лука учинил на них, безбожных, чудо: иных ослепил, а иныя одряхлели. И нам всем, слышащим от него глас, что они, безбожныя, хотят церковь осквернить мечтою, и в тех, государь, тарелех и в денгах заложили мы, бедныя, у них жа, нечестивых, сосуды церковныя и монастырьския все и Евангелие напрестольноя для того, что нам окупиться нечем, и поля около монастыря, и всякоя угодья заложили ж, и о том тебе, великому государю, писал святейший Парфеней, патриарх костентинополский, и отписка, государь, о том в По [fol. 19r]солском приказе есть. И мы, богомолцы твои, слыша про твою, великаго государя, неизреченную милость, послали меня братия к тебе, государю, бить челом об милостыни на окуп. А как я, богомолец твой, до твоей, великаго государя, неизреченной милости из монастыря поволокся, и тому ныне два года, потому, государь, что проехать было от изменников черкас и от татар нелзя. Милосердый государь, царь и великий князь Алексей Михайлович всеа Великия и Малыя и Белыя Росии самодержец, пожалуй меня, богомолца своего, для Спаса и пречистыя Богородицы и для московских чюдотворцов и для своего царскаго многолетнаго здравия, вели, государь, нам дать милостыню на окуп, чем бы мне было от них, безбожных, окупиться, и вели, государь, меня с Москвы отпустить. Царь, государь, смилуйся.

Traduction:

[Fol. 18r] Ézéchiel, archimandrite du monastère de Saint-Luc de Stiris sis en pays athénien de la terre turc, qui prie pour toi, te supplie à genoux, ô tsar, seigneur et grand prince Alexis Mikhailovich, autocrate de toute la Grande, la Petite et la Blanche Russie. Ce monastère, ô seigneur, a été construit par le pieux tsar Constantin, qui a réuni le Septième Concile, et par sa mère Irène; l'église, très embellie, a sept chapelles [où se célèbre] l'office quotidien. Certains impies et infidèles Turcs de ce lieux, ô seigneur, qui voulaient nous priver, nous misérables, de ce monastère et installer dans l'église une mosquee conformément à leur foi, car l'église est très belle, ont commencé à nous accabler d'offenses et de grandes taxes et, venant dans notre monastère, à boire et manger beaucoup et à frapper les frères. Un jour, ces Turcs infidèles sont venus dans notre monastère et ont bu jusqu'à l'ivresse et les impies ont tué l'un d'entre eux au monastère, un Turc, en le poignardant à mort et se sont enfuis abandonnant l'homme assassiné au monastère. Et pour ceci, eux, les infidèles mirent en prison et torturèrent les frères et moi, qui prie pour toi, comme si nous, misérables, avions tué ce Turc. Nous, qui prions pour toi, ne supportant leur prison et tortures, nous avons donné à ces impies pour ce Turc assassiné, 1000 *roubles* et 500 talers, tandis que le hosiomartyr Luc opérait un miracle contre ces impies: certains

sont devenus aveugles, et les autres débiles de corps. Et nous tous, les miséreux, en entendant la voix [du hosiomartyr Luc annoncer] que les impies veulent souiller l'église en la convertissant en mosquée, nous avons mis en gage pour ces talers et pour cet argent, auprès de ces mêmes impies, tous les vases sacrés de l'église et du monastère et l'Evangile d'autel, ainsi que les champs entourant le monastère et toutes les terres, car nous n'avions rien pour nous affranchir, comme te l'a écrit le très saint patriarche de Constantinople Parthénios, grand seigneur, et une notice (*otpiska*), ô seigneur, à ce sujet se trouve au || [fol. 19r] Bureau des ambassadeurs. Et nous, les frères, qui prions pour toi, ayant ouï-dire que la grâce de ta grande seigneurie ne peut être rendue par les mots, avons envoyé le ci-devant supplier à genoux, ô seigneur, une aumône pour la récupération du gage. Depuis que je me suis porté, moi qui prie pour toi, vers la grâce indescriptible de ta grande seigneurie, depuis mon monastère, deux ans ont passé, car il était impossible de passer à cause des traîtres Tchercassiens [Ukrainiens] et des Tatars. Ô miséricordieux seigneur, tsar et grand prince Alexis Mikhailovich, autocrate de toute la Grande, la Petite et la Blanche Russie, ordonne, pour le Sauveur, pour la Très Pure Mère de Dieu, pour les thaumaturges de Moscou et pour la longévité de ta santé royale, de conférer, à moi qui prie pour toi, ô seigneur, l'aumône pour la récupération du gage, afin que nous soyons en mesure de nous affranchir des impies, et ordonne, ô seigneur, qu'il me soit loisible de quitter Moscou. Ô tsar, ô seigneur, aie pitié.

n° 4. *Charte du patriarche de Constantinople Parthénios IV en faveur du monastère d'Hosios Loukas de Stiris, adressée au tsar Alexis Michailovitch, envoyée par l'intermédiaire de l'archimandrite Ézéchiel.*

[γράμμα] juin [1658?]

Le texte. — Original. RGADA, fonds n° 52-2, n° 602.

Lieu: monastère de Saint-Nicolas à Galatz?

Date: juin [1658]? Date dans le texte: juin, indiction 10, [1657]. Date fausse, indiquée dans l'inventaire manuscrit de N. N. Bantysh-Kamenskij: le 16 juin 1660. Pour l'explication de la datation et du lieu de provenance, voir ci-dessus.

Papier, fol. 1: 555 × 435 mm, l. 1-37 (ligne 37: signature du patriarche en *ménologe*). La contremarque (un trifil avec les lettres HB et une partie d'une ancre) est comparable aux types suivants: A. Velkov, St. Andreev, *Filigranes dans les documents Ottomans*, t. 1: *Trois croissants*, Sofia, 1983, n° 215A (1661) et 251A (1667-1668). Encre marron pour le texte et pour les décorations de l'initial *E* (l. 2). Encre noire pour le *ménologe* patriarcal (l. 37). Note en russe (l. 38-39) écrite, probablement, au XVIIIe siècle à l'encre marron: 7168. дек. 25. в Москву || прехали. Les marges et les lignes ont été tracées à la pointe sèche. — Au *verso*: trois croisettes à l'encre marron, quatre notes en russe en 12 lignes (l. 1-7 écrites par la main du XVIIIe siècle à l'encre noir; l. 8-9 écrites probablement au XIXe siècle à l'encre noir; l. 10-11 écrites par la main du XVIIe siècle à l'encre marron (sur la traduction du document exécutée le 11

janvier de l'an [168] (7168 – 1660), de même que la traduction de l'acte RGADA, f. 52-2, n° 590), l. 12 écrite probablement au XIXe siècle à l'encre noir (puis effacée).

Écriture du texte grec: le texte est écrit de la même main que la signature sur le document RGADA, f. 52-2, n° 590, l. 40 (cf. n. 3). Imitation maladroite de l'écriture de l'école dite de «Buzău».

Le sceau de cire de couleur sombre est attaché au *verso* du document dans le coin inférieur gauche, protégé par le coustode en papier, avec l'effigie de la Vierge tenant l'Enfant et une inscription circulaire: + ΕΛΕ(ΟΥ) Θ(ε)(ΟΥ) Α[ρ]ΧΗΕΠΙΣΚΟΠΟΣ (sic) ΚΟΣ[ταντινουπόλεως Νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης]

Bonne conservation. Restauration en papier bleu collé au dos du document.

Inédit.

Remarques: Il est fort probable que l'*intitulatio* du patriarche œcuménique Parthénios IV ait été ajoutée plus tard, après que le texte a déjà été écrit, dans l'espace qui restait. La charte dite du patriarche Parthénios IV est une copie bien fidèle du texte de la lettre du kathigoumène Zakheos (RGADA, f. 52-2, n° 590). Mais le scribe transcrit le texte parfois avec des glissements vers une langue plus simple (par exemple, à la place de l'allusion faite dans le n° 590 à la prière *Pater noster*, *«pain quotidien»*, il écrit «nourriture quotidienne», l. 24), et surtout fait preuve d'une orthographe moins correcte. Tout donne l'impression que le scribe, qui n'était pas professionnel et n'a pas pu le copier plus scrupuleusement, écrivait sous la dictée. Mais, dans le même temps, il est évident que c'est bien ce scribe qui traça la signature sous le texte de la lettre écrite au nom de l'higoumème Zakhéos. Il avait à sa disposition le n° 590, qu'il pouvait copier. S'il l'a réécrit, pourquoi y laissa-t-il autant de fautes d'orthographe? Pour l'instant, nous n'avons pas de solution à apporter à cette énigme.

Le document a été replié sous forme d'enveloppe d'une façon insolite pour les actes patriarcaux, avec les plis inclinés dans deux sens, méthode qui se distingue de l'habituel double pliage horizontal et vertical. «L'enveloppe» avait des dimensions de 175 × 150 mm et le sceau qui est attaché au document, la fermait (on relève des traces du cire à l'endroit où il était fixé).

Traduction russe: RGADA, fonds n° 52-1, n° 7 (04.11.1659, décrit comme de 1660), fol. 10r (en résumé), cf. 18r, 19r, 21r, 22r.

Analyse: En Grèce se trouve un monastère fondé par les empereurs Constantin et Irène, lequel est très célèbre pour sa beauté et sa splendeur, raison pour laquelle tous l'appelle «Nouvelle Sion». Ce couvent incita la haine des Agarènes qui, poussés par le mal, ne voulaient pas que les Chrétiens continuent de vénérer ce monastère au vocable de Saint-Luc le Stiriote, et décidèrent d'y établir une mosquée. Leurs muezzins montèrent sur le toit de l'église pour y crier de leurs voix athées. Mais à ce moment un miracle se produisit: une tempête terrible commença et ils furent tous jetés à bas par le vent et, morts, envoyés au feu éternel. D'ailleurs, les ennemies des Chrétiens vengèrent cette honte. Ils mirent les moines en prison et les fouettèrent, disant de façon calomnieuse qu'ils avaient accomplis cet assassinat. Les moines, afin d'échapper à ce mal, furent obligés de mettre en gage tous les objets précieux du monastère pour une somme qui s'élevait à 2500 *grosia*, et les Agarènes retiennent comme intérêt un *métochion* du monastère, où travaillent douze attelages, avec tous les revenus. Les pauvres moines, privés de leur moyen de subsistance, n'ont pas le pain quotidien. Ils ont choisi l'archimandrite Ézéchiel avec le cellérier Serge et l'hiérodiacre Stéphane pour demander des subventions au tsar. Le patriarche, qui s'inquiète au sujet de ce monastère, espère que le tsar fera preuve de sa bienfaisance habituelle, car qui donne aux pauvres donne à Dieu. Que la grâce de Dieu soit avec la royauté du tsar.

[Fol. 1r] ||[1] Πάρθενι(ος) ἐλ/έ/ω Θ(εο)ῦ ἄρχιεπίσκοπ(ος) Κῶνσταντινοὺπό/λε(ως)/ Νέ(ας) Ρώμης καὶ ἱκουμένικὸς πατριάρχης.

||[2] Ευσεβέστατε, χρὶστιάνικώτατε, πανυψιλότατε, θεόστεπτε, γαληνότατε, κράτηστε μέγα βασιλέυ καὶ μέγα κνέζη 'Αλέ||[3]ξιε Μιχαὴλὸβὶτζη, αὐτοκράτωρ πάσις Μεγάλης, Μικρὴς καὶ "Λσπρης Ρ/ω/σί(ας), μὸνοκράτωρ πάσης Μοσχοβὶ(ας) καὶ τῶν κὺκλωθεν ||[4] ἀυτῆς μεγαλοπόλεω/ν/ καὶ τῶν 'Υπερβορείω/ν/ πάντων μερὼν, βασιλεύ Βλαδιμιρί(ας), 'Αστραχανί(ου), Καζανί(ου) και Σιμπι||[5]ρί(ου) καὶ μέγα κνὲζη τή(ς) Σμολὲνσκας, Ντιβερκύ(ας), Γί/ο/γ(ου)ρσκί(ας), μέγα ἀυθέντα τ(οῦ) Νωβογραδὶ(ου) τῆς Χαμιλὴς γὴς, Πὶσκοβί(ου), Όντοσκὶου, ||[6] Περμεσκίου, αὐτοκρὰτωρ πάσις γὴς ('Ι)βηρί(ας) καὶ /τ/ών Τζέρκὲσι/δ/ων μπὲιδω/ν/, παντ(ός) τ(οῦ) Βορεί(ου) μὲρ(ος) κατεξούσιὰστὰ καὶ μονὰρχα, ἔυ||[7]χομαι καὶ εὐλογὼ τήν μεγάλην σ(ου) αὐτοκρατορίαν, πάντὶ /τ/ω παλατίω και τω στρα/το/πέδω αὐτὴς, /τ/ὸ /(καὶ)/ ὑπότάξαι πάντα ἐχ/θ/ρὸν ||[8] καὶ πολέμηον όρα/τ/ών και ἀόρὰτων.

Γνωστον (οὖ)ν ἔστω τι χριστιάνικωτάτη σ(ου) αὐτοκρὰτορία, ὅτι ἐυρὶσκαιτε εἰς την "Ε||[9]λλάδα μοναστὴριον σέβασμίὀτατων καὶ βασιληκῶτατ(ον), (οἱ)κοδομηθὲν ὑπο /τ/ων φίλοχρὶστον αὐτοκαιτώρ(ων) ||[10] Κὼνσταντήνου καὶ Ειρὴνης, περιβὸὴτον διὰ τὴν (οἱ)κοδομὴν και ὑπέρτίμον δίὰ τὴν ἐκεί σεμνοπρέπειαν· οἵ ||[11] πάνταις ἀποκαλοὺσην ἀυτήν τὴν μονήν Νέαν Σιὼν, γὴϊνον θαῦμα, χθὸνιον οὐρανὸν. Τοὺτο γοὺν /τ/ο κατ(οἱ)κιμα πρ(ου)ξένησε ||[12] φθὸνον καὶ ἔρην οὔκ ολήγην πρ(ὸς) /τ/ο ἄθεο/ν/ ἔθν(ος) /τ/όν 'Αγαρηνὸν· ὅυτοι γάρ μὶ φερ(ων)ταις, οὔτε μὴν /έ/θέλοντες /τ/όν ἔυρὶσκαιστε τοιὄυτον ||[13] περιβό/η/τον να(ὸν) ἔν της μέρεσην της "Ελλὰδ(ος), τημόμεν(ον) και σεβὸμενον είς ὄνομα /τ/(οῦ) οσί(ου) π(ατ)ρ(ὸ)ς ἡμ(ῶν) Λοὺκά /τ/(οῦ) φημὴσμεν(ου) Στηρὶὼτ(ου), ἔκριναν με||[14]τζήτηον ἀναδὶξαι και παντελ(ῶς) την μονὴν ἀποτελέσαι, και μὴ πλὲον ὑπο τὸν εὐσεβ(ῶν) ἡμ(ῶν) και ορθοδὸξω/ν/ χριστιάν(ῶν) προσκὺνεὶσθε, φθὸνω και κα||[15]κία εν το μέσο κυν(ού)μενοι ἀπο /τ/(οῦ) χαιρεκὰκ(ου) ἀντικειμὲν(ου) και παπονιρ(οῦ) ὄφε(ος) ἀναγγαζόμενοι.

Και λὴπ(ον), ἤνεγγαν /τ/ούς θεὸστιγὴς αυτ(ῶν) και παμηἄρ(ους) ||[16] χοτζηἄδες ἐπι τούτου ὅπω/ς/ ἀναβόσην είς /τ/ο καταπὲτασμα τ(οῦ) να(οῦ) κ(αὶ) κρὰὺγάσωσην την ἐλεὴνὶν και ἄθεον ἐκείνην φωνήν. Πλὴν ὅμ(ος) ||[17] τής ωρ(ας) ἧς ἔβ(ου)λίθισαν τὴν ἄισχρὰν β(ου)λὴν ταὺτην ἀποτελέσαι, — ὦ πάμμέγα θα/ύ/μα! — ἔσίστι ἄπ(ᾶς) ὁ /τ/όπ(ος), κλύδω/ν/ ἔπὺρθη /τ/ρησμέγιστος, ||[18] ὁ παρ(') ιμί(ν) ἀνεμόστρόφιλ(ος) κληΐζόμενος, ός και εις κρειμνὸν ἔρρὴψεν τούς πὰντας κατώκαρα και νὲνεκρόμὲν/ους/ αποκατέστισε, /τ/ω ἐωνίω παραπέμ||[19]ψας πυρὶ αποτεταμιεῦμὲν/ο/ τοίς ἀκ(ου)λ/(ού)/θοις τ(οῦ) σατανὰ.

Τὴγὰροὺν μὴ ἐχ(ον)ταις οἱ ἀντίπαλι τής χριστὶανικ(ῆς) πο/λι/τεί(ας) υπομείνε τὴν /τ/οσαὺτην /τ/ων πεφονεὺμεν(ων) κατεσ||[20]χηνην, τοὺς πτωχ/(οῦ)ς/ καλ/ο/γή(ρους) ἔδιραν, ἔτηψαν της βουνεὺρης ἀνίλαι(ος), φιλακή κατασφαλὶσανταις /σ/κοτινὶ, και σιγγοφὰντησανταις, /τ/ο πὸς ἡ καλόγη/ρι/ τους ἐσκότοσαν. ||[21] "Ανθ(') /ών/ οι ἄθλιό[ν]ι μοναχοὶ, μὴ ὑποφὲρὸντες τας τόσας

θλήβερὰς θλίψης και τας τοσαύτας θλιβέρὰς κακ(ου)χί(ας), ἐξήνεγγαν τα σκέβη και τα *σεπτὰ πάν/τα/* ||[22] κειμήλια /τ/(οῦ) μονάστιρί(ου) εἰς ἐνέχιρ(ον) ἀθρόα ἀνέθυκαν διὰ δῦὸ χιλιάδες πεντακόσια γρόσια εἰς τον ἀρηθμ(όν), ἡ δὲ δανισταὶ Ἀ||[23]γαρηνὸι διὰ το διάφορ(ον) κρατοῦσι ἕν μετόχιον του μονάστιρή(ου), ὀπ(ου) ἐργάζ(ού)νται ζεὐγάρη/α/ δόδεκα, και ἄπαντα τα ὑσώδίματα αὐτ(οῦ) λαβάν(ου)σιν, ||[24] ὅθεν ἡ ἀκτήμονες μοναχὶ λημοκτον/(ού)/σην, μὴ ἔχο(ν)ταις πόθεν τὴν καθημερ/(ού)/σι(ον) τροφὴν ἔκπορίσα/σ/θε.

Διατί ταύτα, κύνὶ γνώμη των ευρι/σ/{κο}||[25]κομεν(ων) ἐκὺ πατέρ(ων), ἀπεψήφισαν τῶν ὁσιότιτω/ν/ και πν(ευ)μάτηκὸν καὶ ἅγι(ον) ἀρχιμάνδρὶτη *πα/πὰ/* κὺρ Ἰέζεκιὴλ μετὰ τοὺ κυὶλάρη αὐτ(οῦ) του γέρον/τ/(ος) ||[26] κὺρ Σεργὶ(ου) σὴν το ἱεροδιακόνο Στεφάνο, χάρην ἐλεὴμοσύνης, μί ἔχο(ν)τες π(ου) καταφυγείν και π(ού) πρ(οσ)δραμήν, ἐι μὴ πρ(ός) τὴν μεγάλην σου ||[27] αὐτὸκρὰτορὶαν, την ἀέναον πιγὴν τὴς αυθόν(ου) ἐλεὴμοσίνης. Ἔρχο(ν)τὲ θαρ(ου)(ν)ταις ἀπολαῦσε την(ὸς) ἀγαθ(ού) πρ(ὸς) ἀνακούφισμὸν τοὺ χρε(ο(υ)ς) ||[28] και βοῆθιαν των πτοχόν ἔκὐνον π(ατέ)ρων, διὄ καὶ ἡμὴς π/ᾶ{ι}/ρὶκαλ(οὺ)μεν ὀς φρόντὴδα ἔχο/ν/ταις /τ/ων μοναστιρὶον τ(οῦ), ἠποδὲξασθε ἀυτ/(οὺ)ς/ τοὺς ἀ||[29]πεσταλμὲν/(ου)ς/ κὰτα το ὕθισμέν(ον) και ἔμ{η}φυτον ἔλ/ε/(ος) της συμπαθεστᾶτης (σ)ου βασιλεί(ας), και χήρας βοήθι(ας) ὀρὲξαι τη βὰσιλ/ι/κοτὰτη μονοί. Πο||[30]λἄκης γὰρ ἔν(ου)θετήσαμεν καὶ οὓ πυῦομεν ἀεὶ το αυτὸ ἀὄκν(ος) παραγγὲλην /τ/ω αυτόκρατορικὸν σ(οὺ) αξήὠμα, μὴ διὰλ/λ/ήπιν ποτὲ τον ἐλεὼ/ν/ ||[31] τὰ σεβὰσμηὰ μοναστήρια πρ(ὸς) σύστασιν δὶλ/ό/νὅτη της (σ)ὴς βασιλὶ(ας) και κρατέ/ω/σιν του χριστιάν(ι)κὸυ πολ/ι/τεύματ(ος), οἳ δε γὰρ οἶδεν ὑ ἐλεὴμοσὺ||[32]νη ἀνατραίχειν ἀμέσως πρ(ὸς) αυτ(ὸν) τ(ὸν) ἔλ/ε/ήμον Θ(εό)ν, τον ἴπὸ/ν/τα· *ὀ ἔλεὸν πτωχ(ὸν) δανίζη Θ(ε)ώ*, καὶ *ὀ βαλ(ων) ἔν τη χειρὴ τοὶ πὲνιτ(ος) εὑρήσει εν τη παλὰ||[33]μη δίκαστ(οὺ)*, φησί δέ και ἡ αὐτ(οῦ) ἀλήθια· *μακὰρηει ἡ ἐλεὐμονες, ὄτη αυτοὶ ἐλεὴθίσω/ν/τε*. Διὰ τοὺτο γοὺν σπέ(υ)δουσην οι πὰντες τόσων δρόμον, ||[34] μὶ ὀκν(οῦ)ταις, ποιήσε του⟨το⟩, καταστὶσε φιλελεὒμονα τὴν αυτὸκρατορηκὶ σ(ου) βασιλὶαν ἧς το μνημόσινον μέν{ι} ἀκατὰπαὺστον και των μακαρήτ(ων) ||[35] αυτὴς γονέ(ων) ἀἰώνιον, ἔν τη ἁγία προθὲσε ἔυρικαιτε. Ἡ δὲ τ[οῦ] Θ[(ε)οῦ] χὰ[ρ]ης και το ἄπιρ(ον) ἔλε(ος), και εὔχὴ και ἡ ἔυλογία της ἠμ(ῶν) μετριὄτιτ(ος) ||[36] ἐιὴ ἀκαταλ[ί]πτος μετα της ἀυτοκρατορικής (σ)(ου) βασιλειας. Ἀμήν.

||[37] (Ἐν) μηνὶ ἰου(νίῳ), ἰν(δικτιῶν)ος ι´ †

L. 1 ἐλ/έ/ω. -ε^{2}- subscriptum || l. 7 στρα/το/πέδω: -το- alio atramento (?) supra lineam scriptum || l. 7 /(καὶ)/: alio atramento (?) supra lineam scriptum || l. 9 αὐτοκαιτώρ(ων): lapsus calami, intellege αὐτοκρατόρων || l. 13 περιβό/η/τον: -η- subscriptum || l. 14-15 κακία: -ι- post corr. || l. 18 /τ/ω: post corr. || l. 20 καλ/ο/γήρ(ους): -ο- subscriptum || l. 21 ἄθλιόνι: litura post -ᾰ- || l. 24-25 ευρ/σ/ι{κο}κομεν(ων): cod., lapsus calami || l. 28 π/ᾶ{ι}/ρίκαλ(ού)μενός: -ᾶ{ι}- supra lineam scriptum alio atramento (?) || l. 29 ἔλ/ε/(ος): -ε^{2}- subscriptum || βάσιλ/ι/κοτάτη: -ι^{2}- subscriptum || l. 30 /τ/ω: -τ- supra lineam scriptum alio atramento post corr. || διάλ/λ/ήπιν: -λ^{2}- subscriptum || l. 31 δίλ/ό/νὅτη: -ο^{1}- subscriptum || πολ/ι/τεύματ(ος): -ι- subscriptum || l. 32 ἔλ/ε/ήμον: -ε^{2}-

subscriptum || Pr. 19. 17 || l. 32-33: ? cf. Dt. 15. 11; Ps. 40 (41). 2-4 || l. 33 cf Mat 5 7, s. liturgia, beatitud

Traduction[114]:

Fol. 1r, l. 1 — **Parthénios, par la grâce de Dieu archevêque de Constantinople Nouvelle Rome et patriarche œcuménique.**

L. 2-8 — Ô très pieux, très chrétien, très éminent **en toute chose**, couronné par Dieu, très serein, puissant grand *basileus* et grand prince Alexis Mikhailovich, autocrate de toute la Grande, la Petite et la Blanche Russie, monarque de toute la Moscovie, des grandes villes des alentours et de toutes les Terres Septentrionales, *basileus* de Vladimir, d'Astrakan, de Kazan, de Sibérie, grand prince de Smolensk, de Tver, de Jougorsk, grand seigneur de Novgorod de la Terre Basse, de Pskov, d'Obdorsk, de Perm, autocrate de toute la terre d'Ibérie **et des [terres] des beys des Tcherkesses,** souverain et monarque de toutes les Terres du Nord, **je prie et je bénis ta grande souveraineté, de même que tout le Palais et toute l'armée,** afin que [Dieu] mette tout ennemi et adversaire, **visible et invisible** [sous tes pieds][115].

L. 8-11 — Que ta très chrétienne **souveraineté** sache qu'**en Grèce se trouve un monastère sacré et impérial**, fondé par les autocrates chrétiens Constantin et Irène, très célèbre en raison de sa construction **et très honoré pour sa splendeur. Tous appellent ce monastère «Nouvelle Sion», miracle de ce monde, paradis terrestre.**

L. 11-15 — **Cette habitation, donc, incita jalousie et grande haine chez la nation impie des Agarènes**, amenés là par la haine et le mal sous **l'inspiration de l'ennemi voué au mal et contraints par le serpent vicieux; ils ne supportaient pas et n'admettaient pas** ce célèbre sanctuaire, **sis en Grèce, vénéré et honoré, dédié à notre Saint père Luc connu comme le Stiriote, et décidèrent de le convertir** en mosquée **et de clore à jamais le monastère,** pour que les pieux **et orthodoxes** Chrétiens n'y prient plus.

L. 15-19 — Et donc, ils ont obligé leurs impies et abominables muezzins à monter sur le toit de l'église pour [y] crier de leur voix misérable et athée. Mais, au moment même où ils ont voulu réaliser cette infâme intention, ô grand miracle!, tout le site trembla, une bourrasque terrible, connue chez nous sous le nom de "tornade", se leva et ils furent tous jetés à bas dans l'abysse et, morts, furent envoyés au feu éternel et inextinguible, aux [mains des] suppôts de Satan.

L. 19-20 — Par ailleurs, les ennemis de la communauté chrétienne ne voulurent pas se résigner à la honte si grande d'être **assassinés [de cette fa-**

---

[114] Les plus importantes différences avec le document n° 3 (charte du kathigoumène Zakhéos et des frères) qui, probablement, a servi d'original à cette charte «patriarcale», sont marquées en gras.

[115] Formule liturgique. Cf. Prière générale et Prière solennelle. Les mots entre parenthèses sont omis dans le texte grec.

çon] et enchaînèrent les pauvres et misérables religieux, les fouettèrent sans pitié avec des verges et, en les jetant dans une prison obscure, affirmèrent de façon calomnieuse que **les moines les avaient tués.**

L. 21-26 — Ne supportant pas cette **dure oppression et ce dur malheur,** les moines ont mis en gage **l'intégralité du mobilier ornemental** et des objets liturgiques du monastère, **pour** une somme de 2500 *grosia*, **et les usuriers agarènes ont retenu en sus** un *métochion* **du monastère,** où travaillent douze attelages, **et en perçoivent tous les revenus, tandis que les pauvres moines meurent de faim, incapables de se procurer leur nourriture** quotidienne.

L. 26-29 — Ainsi, d'un commun accord **les pères qui se trouvent là,** par suffrage ont désigné le très vénérable père en l'Esprit et saint archimandrite ***kyr*** Ézéchiel, avec **son cellerier**, le moine ***kyr*** Serge, et le hiérodiacre Stéphane **pour qu'ils aillent quérir l'aumône, car il ne savent pas où porter leurs pas et où aller, si ce n'est auprès de ta grande seigneurie, la source éternelle de la bienfaisance même. Pleins de confiance ils viennent [à toi] afin d'obtenir des biens à même de régler la dette et [de porter] secours à ces pauvres pères. Et, dans ce but, nous aussi nous supplions, ayant souci de ce monastère,** que les **envoyés** soient reçus conformément à ce que sa nature inspire à la grâce coutumière de ta compatissante royauté et qu'une main secourable soit tendue au monastère impérial.

L. 29-33 — **Nous évoquons souvent et invoquons sans cesse ta dignité autocratique, pour que ta royauté [qui exerce la] seigneurie sur la communauté chrétienne ne laisse jamais les monastères sacrés privés de la grâce d'un subside, car toute aumône va directement à Dieu miséricordieux, qui a dit: «*qui fait la charité au pauvre prête à Dieu*»[116], et celui qui met dans la main du pauvre retrouvera [la récompense] dans la paume du Juste, car il est vrai que** «*bienheureux les miséricordieux, car il leur sera fait miséricorde*»[117].

L. 33-36 — **Et donc, à cette fin, eux tous ont entrepris ce voyage sans tarder; démontre leur la charité de ton autocratique royauté en mémoire de tes bienheureux parents qui reposent dans le saint sein pour toujours et à jamais. Que la grâce et la pitié illimitées de Dieu et la**

---

[116] Pr. 19.17

[117] Cf. Dt. 15.11; Ps 40 (41).2-4; et Mat. 5.7; Béatitudes. Il est curieux de noter que exactement les même citations se retrouvent dans un ordre identique dans une charte du patriarche de Jérusalem Paisios (conservée seulement en traduction russe) par laquelle celui-ci recommandait l'archevêque Laurent de Kassandria au tsar russe «... яко ж глаголет милуяй бедного возлает Богу, а полагая в руце нищему, обрящет в руце Божии, яко ж и во Евангелии глаголет· блажени милостивии, яко тии помиловани будут...» (RGADA, f. 52-1. n° 10 (30.11 1645, attribué par l'inventaire à 1646), fol. 14). Dans ce document, il s'agissait d'obtenir de l'aide pour le monastère de Saint-Nicolas près de Thessalonique. Il est sans doute possible de supposer un lien avec le monastère de Saint-Nicolas de Galatz. D'ailleurs, à Galatz le patriarcat de Jérusalem possédait des *métochia*.

prière et la bénédiction de notre modestie soit toujours avec ta royauté autocratique. Amen.

L. 37 — **En mois de juin, indiction 10.**

n° 5. *Lettre du kathigoumène Joachim et des frères du monastère de Saint-Nicolas à Galatz adressée au tsar Alexis Michailovitch, envoyée par l'intermédiaire de l'archimandrite Gérasimos.*

[ἔγγραφον ζητεῖας] 30 mai 1658

Le texte. — Original. RGADA, fonds n° 52-2, n° 593.

Lieu: monastère de Saint-Nicolas à Galatz.

Date: 30 mai 1658 (indiquée dans le texte).

Papier, fol. 1: 425 × 567 mm, l. 1-38 (ligne 37-38: signature du kathigoumène Joachim) Le filigrane (du type «trois croissants», proche de celui observable sur l'acte n° 597) se rapproche des types: A. Velkov, St. Andreev, *Filigranes dans les documents Ottomans*, t. 1, n° 195-196 (1657). Encre marron pour le texte, encre noire pour la signature (*l.* 37-38), les mots γροσια (écrit au-dessus de la l. 26) et Ko/v/σταντιον (l. 30) (écrits probablement par la même main, différente de la main du scribe principal du texte.). Encre rouge pour le nom du tsar Ἀλέξιε Μιχαηλοβίτζη (l. 2) L'initiale *E* (l. 1) et ses décorations sont à l'encre marron et rouge. La lettre -υ- suivant l'initiale a une taille plus grande que dans le reste du texte. Probablement, elle a été tracée en même temps que l'initial *E*, pour remplacer la lettre -υ- qui suit, mais qui a été effacée. Le chiffre «600» a été écrit à l'encre noire moins foncée que les autres suppléments, au-dessus de la l. 26, à la place d'un mot ou d'un chiffre effacé. Les marges et les lignes ont été tracées à la pointe sèche. — Au *verso*: trois croisettes à l'encre marron et quatre notes en russe en 6 lignes (l. 1-2 écrites par la main du XVIIe s. (sur la traduction du document exécutée le 5 octobre de l'an 167 (7167 = 1658), à l'encre marron), l. 2-4 écrites vers la fin du XVIIIe siècle, l. 5 et l. 6 écrites au XIXe siècle par des mains différentes pendant la préparation de l'inventaire, à l'encre noire.). L'ancien numéro (n° 442) est couvert par le papier collé.

Écriture du texte grec: le texte est écrit par la même main que la charte RGADA, f. 52-2, n° 590 (cf. n° 3). L'initial *E* (l. 1) est décorée, comme on peut le supposer, par l'artiste également responsable de l'initiale dans le document RGADA, f. 52-2, n° 597 (cf. n° 6). La signature du kathigoumène Joachim est faite par une main très maladroite, avec des omissions de lettres nécessaires au sens, probablement recopiée d'après quelque exemple.

Une empreinte de cachet en haut du document, au milieu de la page (diamètre 36 mm) avec l'effigie de St Nicolas et une inscription circulaire: † ΦΙΛΑΝΘΡΟΠΙΝΟΥ ΚΕ ΜΕΓ[άλου] ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΤΟΥ ΘΑΥ[ματουργοῦ...]ΝΕΤΟ[...(8?)...]Ν. 1640. Une inscription de part et d'autre de l'effigie: Ο ΑΓΙ[ος Νι]ΚΟΛΑΟΣ.

Bonne conservation.

Inédit.

Analyse: Les moines racontent que le patriarche défunt Athanase [II Patélare], de retour de Moscou, commença à restaurer le monastère de Saint-Nicolas et à y construire une église. Mais les fourrures données comme subvention par le tsar et envoyes en Valachie afin d'y être vendues, ont été perdues ainsi que tous les autres biens lui appartenant. Il ne resta rien au couvent de la «grâce» du tsar sauf le *chrysobulle*. La vie paisible des moines, qui vivaient selon les recommandations données par le défunt

patriarche, a été interrompue l'hiver dernier, quand les Tatares, faisant une incursion contre la Valachie, assaillirent le couvent. Il est impossible de décrire la dévastation engendrée par cette invasion: les Tatares ont pris tout ce qu'il était possible de prendre et ont brûlé le monastère dont maintenant ne reste que l'église avec ces quatre murs. Les habitants du faubourg [de Galatz] ont été obligés de payer 8000 *grosia* pour conclure la paix avec les Tatares qui ont saisi la localité. Les moines durent aussi aider à payer cette somme et donnèrent la somme de 600 *grosia*. Quand ces jours de malheurs et de périls finirent, les frères du couvent décidèrent de rechercher du secours auprès du tsar. Ils ont choisi l'archimandrite Gérasimos avec le cellérier Constantin, l'ephimérion, hiéromoine Iôakim, et le hiérodiacre Athanase, qui arrivent en Russie avec le *chrysobulle* du tsar, accordé au monastère à l'époque du défunt patriarche Athanase, espérant trouver bon accueil. Que Saint Nicolas soit le protecteur de la grande royauté du tsar.

[Fol. 1r] ||[1] Εὐσεβέστατε, ὀρθοδοξώ(τατε), θεόστεπτε, θεοφρούρηται, χριστιανικώ(τατε), γαλυνώ(τατε), ἀείτητ/ε/, νικητὰ (καὶ) τροπαιοῦχε, ||[2] ἐλαίω Θ(εο)ῦ μέγα βασιλεῦ καὶ μέγα κνέζη, κ(ύρι)ε κύριε Ἀλέξιε Μιχαηλοβίτζη καὶ αὐτοκράτωρ πά(σης) ||[3] Ρωσί(ας), Βλαντιμερί(ου), Μοσχοβί(ας), Νοβογραδίου, βασιλεῦ Καζανίου, βασιλεῦ Ἀστραχανί(ου), βασιλεῦ Συμπηρί(ου), μέγα αὐ||[4]θέντα [Ε]πισκοβίου, μέγα κνέζη Σμολένσκας, Ντιβερσκί(ας), Μπολγαρίας, Ῥαζανίου, Ῥοστοβίου, Οὐντουρσκί(ας), Κοντοσκί(ας) (καὶ) ||[5] παντὸς Βωρίου μέρους ἐξουσιαστὰ, καὶ αὐτῶν τῶν πολλῶν αὐθεντιῶν μέγα αὐθέντα (καὶ) κατεξουσιαστά, μᾶλλον δέ ||[6] ἡμῶν, τῶν ταπεινῶν τῆς αὐτοῦ βασιλείας εὐχετῶν, μεγίστω παρακλήτωρι καὶ ἐλεημονιτῆ, καὶ ὕπέρ τὸν ἥλιον τὸ ὄ||[7]μμα τὸ φωτεινὸν, τῆς εὐσεβείας λάμποντι φωστήρι, δευτέρω Κωνσταντίνω, βασιλεῖ τῆς Νέας Ῥώμης θεοφρουρήτ(ου) πόλε(ος) ||[8]Μοσχοβί(ας), καὶ ἐκ τῆς τ(οῦ) Θ(εο)ῦ προνοίας ἐν Ἁγίω Πν(εύματ)ι συντηρουμένω θεοστέπτω βασιλεῖ εἰς στήριγμα τοῦ χριστονύμου λαοῦ ||[9] καὶ καύχιμα /τ/ῶ/ν/ ορθοδόξων, χαίρειν.

Παρακαλοῦνταις γοῦν καὶ ἡμεῖς, οἱ εὐτελεῖς μοναχοὶ, (καὶ) δεόμεσθεν /τ/ῶ ἐπουρανίω ||[10] βασιλεῖ Χ(ριστ)ῶ τῶ Θ(ε)ῶ ἡμῶν τ(οῦ) διαφυλάττειν τ(ὴν) σήν γαλυνώ(τητα) μετὰ τῆς παντοδυνάμου αὐτ(οῦ) χειρὸς, τ(οῦ) γενέσθαισε νικητὴν ||[11] (καὶ) τροπαιοῦχον κατὰ τῶν ἀντιπάλων, καὶ ὑποτάξοι πάντα ἐχθρῶν (καὶ) πολέμιον ὑποπόδιον /τ/ῶ/ν/ ποδῶν τῆς ||[12] σῆς γαλυνῶτητ(ος), κ(αὶ) αὐξάνειν τ(ήν) μεγίστην καὶ κραταιὰν της βασιλεῖαν εἰς ἐτῶν πολλῶν περιόδους.

Ὅμος να γινώσκης, γα||[13]λυνώ(τατε) βασιλεῦ, ὅτι τό ἡμέτερον μοναστήριον, τὸ εἰς ὄνομα τιμῶμενον τ(οῦ) ἐν ἁγίοις π(ατ)ρ(ὸ)ς ἡμῶν Νικολάου τοῦ ἐν Μύροις, τό ἀνα||[14]καίνισεν ἀπό σὺμφερα ὁ μακαρί(της) Ἀθανάσιος ὁ π(ατ)ριάρχης, καὶ ὅταν ἦλθεν αὐτ(οῦ) εἰς τὸ ἔλεος τῆς βασιλείας (σου), ||[15] ἤχε γνώμην καὶ βουλὴν, ὁσὰν γυρίση ἀπὸ τὰ αὐτὸθεν μέρη νὰ κτίση καὶ τὴν ἐκκλησί(αν) ἐκ θεμελίου, ὅμ(ος) οὐκ ἐφθα||[16]σεν οἷς κρίμμασιν, οἶδε Θ(εό)ς, ἀλλά μήτ/ε/ τὸ ἔλαι(ος), ὁποῦ τ(ὸν) ἐλέησεν ἡ βασιλεία σου, ἦλθεν εἰς το μοναστήρι, παρ᾽ εξ ||[17] μόνον τὸ χρυσόβουλον, διῶτι τά σαμούρια τὰ ἔστιλε εἰς τ(ὴν) Βλαχία νά πουλιθοῦν, καὶ ἐκεὶ τὰ ἔφαγαν, ὁ||[18]μοὶως καὶ τὰ λοιπὰ

τ(ου) ὑπάρχωντα, ὅπου ἔτυχαν ἐκεῖ, αφανίστικαν. Ὅμ(ως) ἡμεῖς κατα τὴν παραγγελί(αν), ὁμοποῦ ||[19] μᾶς ἄφησεν ζόντος τ(ου), οὗτ(ος) ποιοῦμεν (καὶ) οὗτος ποντευόμεσθεν καὶ ἐπερνοῦσαμεν εἰρινικά, ὅμος /τ/ῶ/ν/ χει||[20]μῶνα τ(ὸν) ἀπερασμένον ἐβάλθικαν οἱ Τατάροι νὰ ὑπάγουν να πολεμίσουν τ(ὴν) Βλαχίαν, καὶ ἔτζη μία νύκτα ||[21] παράωρα μᾶς ἐπλάκοσον. Καὶ τῆς δύναται εἰπεῖν τά κακά, ὁποῦ ἔκαμαν οἱ ἀσεβεῖς; φόνους, ἁρπαγάς, ||[22] ἔκαιαν τὰς ἐκκλησί(ας), τὰ μοναστήρια, ἐχμαλώτευσαν /τ/οὺς χριστιανοὺς, ὅσον καὶ ἡμεῖς μόλις ἐγλιτῶσαμεν ὑπὸ τ(ὰς) ||[23] χεῖρας αὐτῶν. Τὰ δὲ ὑπάρχωντα τ(οῦ) μοναστηρί(ου) εἰς τέλος τὰ ἔφθειραν· ἄλα μέ φωτι(ά), ἕτερα δέ μὲ τὴν ὁλῶτητὰ ἐπίραν καὶ δέν ||[24] μᾶς ἄφησαν ἄλω τίπωτη, μόνον τ(ὴν) ἐκκλησία μὲ /τ/οὺς τέσσαρους τείχους. Ἔπειτα ὁσὰν ἐκούρσεψαν τὸ παζάρη καὶ ||[25] αφάνησαν τά πάντα, ἐγίρευσαν καί ὀκτῶ χιλιάδαις γρώσια ἀπὸ /τ/οὺς ἀν(θρώπ)ους διὰ νά κάμουν ἀγάπη, καὶ ἔτζη, θέλωντας καὶ ||[26] μὶ θέλωντας, τὰ ἔδωσαν καὶ ἐκεῖνα. Καὶ πάλαι μᾶς ἔβαλαν καί ἡμᾶς νὰ βοηθήσωμεν /γροσΐα 600/. Καὶ τις δύναται εἰπεῖν τ(αῖς) ἀνά||[27]γκαις καὶ τ(αῖς) συμφοραῖς, ὁποῦ ἐπεράσαμεν;

Καὶ ὁσὰν ἐπέρασε ἡ ζάλη τ(οῦ) καιροῦ καὶ τὰ δεινὰ ναυάγια, σκέψάμενοι γοῦν, ||[28] κ(αὶ) μὶ ἔχωνταις τὶ ποιῆσαι, ἔγνωμεν καταφυγεῖν εἰς τα φιλεύσπλαγχνα καὶ οἰκτίρμωνά σ(ου) ἐλέη. Καὶ δὶ ψύφον ||[29] ποιησάμενοι, εὕρωμεν τ(ὸν) λωγιώ(τατον) καὶ αἰδεσιμῶτατον ἀρχιμανδρίτην κύριον Γεράσιμον σὺν τι αὐτοῦ συνοδία, τ(ὸν) τε ||[30] κελάριν κὺρ Κο/ν/σταντιον καὶ ἐφημέριον Ἰωάκιμ ἱερομόναχον καὶ ἱεροδιάκον Αθανάσιον, καὶ /τ/οῦς ἐδώσαμεν καὶ τὸ χρυ||[31]σόβουλον, ὁποῦ ἐποίησαις ἡ βασιλεία σ(ου) τ(οῦ) μοναστηρίου μας ὑπὸ τοῦ μακαρὶτ(ου) Ἀθανασί(ου) τοῦ π(ατ)ριάρχου.

Καὶ παρακα||[32]λοῦμεν καὶ δεόμεθα, ἵνα δεχθῆς αὐτοὺς, καὶ μέ ὄμμα ἱλαρὸν (καὶ) ἀγαθὸν ἐπιβλέψης εἰς αὐτοὺς, καὶ βοήθη||[33]σον, καὶ χορήγησον, ἐξ ὧν ὁ Θ(εὸ)ς ἐδωρησατῶ σοι, ὅπως εὕρωμεν καὶ ἡμεῖς ἄνεσιν ἐκ /τ/ῶν πολλῶν κινδύνων καὶ θλί||[34]ψεων. Ἡ δὲ ἁγία σου βασιλεία θέλει /ἔχει/ πρὲσβευτὴν καὶ ὑπὲρμαχον τ(ὸν) μέγαν Νικόλαον καὶ ἐν /τ/ῶ νῦν αἰῶνι καὶ ἐν /τ/ῶ μέλωντι, ||[35] οὗ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτ(ος) τοῦ Πα(τ)ρ(ὸ)ς κ(αὶ) τ(οῦ) Ὑοῦ καὶ τ(οῦ) Ἁ(γίου) Πν(εύματο)ς, νὺν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς /τ/οὺς αἰώ(νας) /τ/ῶ/ν/ αἰῶνων. Ἀμήν.

||[36] ,αχνη´, μην(ὸς) μαΐ(ου), λ.

||[37] † Ὁ καθηγ(ού)μεν(ος) τ(ῆς) θ(εί)(ας) καὶ ηγαιμο(νι)κ(ῆς) μο/ν(ῆς)/ τ(οῦ) /ἐν/ ⟨ἀ⟩γ(ίοις⟩ π/α/τρ(ὸς) ἡμῶν Νϊκολ/ά(ου)/ Μηρ(έων) τ(ῆς) Λικῦ(ας) ||[38] τ(οῦ) θαυ/ματ/ουργ(οῦ), Ἰω/α/κὴ(μ) ιερομό/να/χ(ος) καὶ οἱ συν εμ(οι) ἐν Χ(ριστ)ῶ ἀδελφ(οί).

L. 1 Εὐσεβέστατε: rasura post Εὐ- || l. 6 cf. 1 Jn. 2.1 || l. 6-7 cf. Si. 35.7-9 || l. 7 cf. Apo. 21.11 || l. 11 cf. Ps. 110.1 atque Mat. 22.44; Mar. 12.36; Lu. 20.43; Ac. 2.35; He. 1.13; He 10.12-13; I Co. 15.25; s. liturg. || l. 22 ἐχμαλωτευσαν: corr. || l. 26 γροσΐα: supra lineam scriptum alia manu et alio atramento || l. 26 600: arabice rescriptum post rasuram supra lineam alia manu et alio atramento || l. 30 Κο/ν/σταντιον: scriptum alia manu et alio atramento || l. 32 cf. Si. 13. 26; 26. 4; 35. 7-9; Es. 5. 1 b.

Traduction:

Fol. 1r, l. 1-9 — Ô très pieux, très Orthodoxe, couronné par Dieu, préservé par Dieu, très chrétien, sérénissime, immuable, victorieux et triomphant, par la grâce de Dieu grand *basileus* et grand prince *kyr kyr* Alexis Mikhailovich autocrate de toute la Russie, de Vladimir, de Moscovie, de Novgorod, *basileus* de Kazan, *basileus* d'Astrakan, *basileus* de Sibérie, grand seigneur de Pskov, grand prince de Smolensk, de Tver, de Bulgarie, de Rjazan, de Rostov, d'Oudorsk, de Kondinsk et souverain de toutes les Terres du Nord, et desdits nombreux États grand seigneur et souverain, en outre, grand paraclet[118] et bienfaiteur pour nous qui prions humblement pour toi, l'œil plus resplendissant que le soleil, luminaire[119] éclatant de piété, deuxième Constantin, *basileus* de la Nouvelle Rome, la ville de Moscou préservée par Dieu, et couronné par Dieu et protégé par la providence divine en Saint-Esprit, pour être secours du peuple porteur du nom de Christ et louange des Orthodoxes, joie sur toi!

L. 9-12 — Nous aussi, les humbles moines, supplions et prions le Christ, notre Dieu et Roi du Ciel, afin qu'il protège ta sérénité de sa main toute-puissante, pour que tu sois victorieux et triomphant contre les adversaires et que tous les ennemis et adversaires soient marchepied de pieds[120] de ta sérénité, et que [le temps de] ta grande et puissante royauté soit prolongée à jamais.

L. 12-18 — Sache aussi, ô sérénissime *basileus*, que notre monastère, dédié au nom de notre père dans les Saints Nicolas de Myre, a été restauré aux frais propres du bienheureux patriarche Athanase [II Patélarc]. Quand il s'est rendu auprès de la grâce de ta royauté, il avait l'ambition et la volonté d'édifier à son retour de là-bas une nouvelle église. Mais, comme Dieu le sait, en raison de [nos] péchés, il n'est pas revenu, pas plus que l'aumône, accordée par ta royauté, n'est parvenue au monastère, à l'exception du *chrysobulle*, car les zibelines qu'il a envoyé vendre en Valachie ont été perdues, de même qu'ont disparu tous les autres biens lui appartenant.

L. 18-23 — Mais nous, nous avons fait [toutes choses] conformément aux recommandations qu'il nous avait données de son vivant et, de cette manière, continuions à mener une vie paisible; mais, l'hiver dernier, les Tatares, faisant une incursion contre la Valachie, une nuit nous ont assailli brusquement. Qui peut décrire le mal engendré par les athées? des meurtres, des pillages! ils brûlèrent les églises et les monastères, emprisonnèrent les Chrétiens; de même, nous n'avons échappés qu'à grand peine à leurs mains.

L. 23-27 — Ils ont détruit entièrement tout ce qu'il y avait au monastère: tantôt [détruisant] par le feu, tantôt s'emparant des biens [comme butin, et il ne nous reste rien d'autre que l'église avec les quatre murs. Puis, ils ont saisi le faubourg [de Galatz] et tout détruit, obligeant les gens à [payer] 8000 *gro-*

---

[118] Allusion à 1 Jn 2.1.

[119] Allusion à l'une des épithètes communément attribuées aux hommes d'église et aux apôtres, par référence à Apo. 21.11.

[120] Ps. 110.1 etc.; s. liturg.

sia pour conclure la paix. Donc, quoi qu'ils en eussent, [les habitants] ont donné ceci aussi. A ce moment, nous devions aussi contribuer en donnant la somme de 600 *grosia*.

L. 27-31 — Qui peut décrire les pénuries et les calamités que nous avons traversées? Et, quand le tumulte du temps et les périls affreux cessèrent, après avoir pensé que rien ne pouvait être fait, nous avons décidé de chercher un secours auprès de ta grâce compatissante et charitable. Par suffrage, nous avons choisi le très savant et très vénérable archimandrite *kyr* Gérasimos et ses compagnons, le cellérier Constantin, l'*ephimerion*[121] hiéromoine Joachim et le hiérodiacre Athanase, et nous leurs avons donné le *chrysobulle* accordé par ta royauté à notre monastère [à l'époque] du bienheureux patriarche Athanase.

L. 31-35 — Nous [te] supplions et prions de les accueillir et de les contempler avec des yeux pleins de joie et charitables[122], de [les] aider et [de leur] accorder ton soutien afin que Dieu t'en soit gré, pour que nous aussi trouvions le repos face à tant de dangers et afflictions. Que le grand [Saint] Nicolas se fasse intercesseur et défenseur de ta sainte royauté en ce siècle et dans le futur [quand seront] gloire et puissance du Père, du Fils et du Saint-Esprit maintenant et à jamais dans les siècles des siècles. Amen.

L. 36 — 1658, le 30 mai.

L. 37 — Le kathigoumène du divin monastère princier de notre père dans les Saints le thaumaturge Nicolas de Myre de Lycie, Joachim, hiéromoine, et tous mes frères dans le Christ.

n° 6. *Lettre du kathigoumène Daniel et des frères du monastère de l'Assomption de Girioméri adressée au tsar Alexis Michailovitch, envoyée par l'intermédiaire de l'archimandrite Grégoire.*

[ἔγγραφον ζητεῖας] 18 août 1659

Le texte. — Original. RGADA, fonds n° 52-2, n° 597.

Lieu: monastère de Saint-Nicolas à Galatz?

Date: 18 août 1659 (indiquée dans le texte).

Papier, fol. 1: 424 × 553 mm, l. 1-27 (ligne 27: signature du kathigoumène Daniel). Le filigrane (du type «trois croissants», proche de celui observable sur l'acte n° 593) se rapproche des types: A. Velkov, St. Andreev, *Filigranes dans les documents Ottomans*, t. 1, n° 195-196 (1657). Encre marron pour le texte et pour la signature. L'initiale *E* (l. 1) et ses décorations, le nom du tsar (l. 1-2: Ἀλέξιε Μιχαηλοβιτζη), la lettre -κ- du mot καὶ (l. 2) sont à l'encre rouge. Les marges et les lignes ont été tracees à la pointe sèche. — Au verso: trois croisettes à l'encre marron et quatre notes en russe en 11 lignes (l. 1-2 écrites par la main du XVIIe siècle (sur la traduction du document exécutée le 15 décembre de l'an 168 (7168 = 1659)), à l'encre marron; l. 2-7 écrites vers la fin du XVIIIe siècle, à l'encre noire; l. 8-9 et l. 10-11 écrites au XIXe siècle par des mains

---

[121] Prêtre desservant une église paroissiale, curé.

[122] Cf. Si. 13. 26; 26. 4; 35. 7-9; Es. 5. 1 b.

différentes pendant la préparation de l'inventaire à l'encre noire.) L'ancien numéro (n° 55) est couvert par le papier collé.

L'initiale *E* (l. 1) est décorée, comme on peut le supposer, par le même artiste qui a dessiné l'initiale dans le document RGADA, f. 52-2, n° 593 (cf. n° 5).

Une empreinte de cachet (diamètre 40 mm) en haut du document, au milieu de la page avec l'effigie de la Vierge tenant l'Enfant et une inscription circulaire: † ΣΦΡΑΓΙΣΤΗΡΙΟΝ ΤΗΣ ΜΟΝΗΣ ΤΗΣ ΥΠΕΡΑΓΙ[ας Θεο]ΤΟΚ(ΟΥ) ΑΠΟ ΓΕΡΟΜΕΡΙ. Une inscription de part et d'autre de l'effigie: Μ(ήτη)Ρ Θ(εο)Υ Ι(ησοῦ)Σ Χ(ριστό)Σ.

Conservation médiocre: des déchirures ont entraîné la disparition de quelques parties du texte. Restauration en papier bleu.

Inédit.

Remarques. Le texte est certainement dépendant du même prototype que le texte de la charte n° 593 (cf. n° 5). Il est curieux que le rédacteur du document ait commis deux fois la même erreur en écrivant le nom du monastère de l'Assomption de Giromeri. Ce fait montre que, certainement, le monastère et son lieu d'implantation lui était inconnus. Probablement, le scribe copia quelque autre texte ayant recours à une abréviation pour le mot «Panagia». Il tenta de recopier également la signature du document avec la même abréviation d'où l'incohérence qui en résulte. Il ne parvint manifestement pas à comprendre qu'il s'agissant d'un monastère dédié à la Vierge [123].

Traduction russe: RGADA, f. 52-1, n° 12 (20.12.1659, attribuée à l'année 1660), fol. 1-3 (traduction très libre du document grec, complétée par des détails qui diffèrent du texte «original»: ainsi, le nom de l'higoumène du monastère («Veniamine») est différent du nom indiqué dans la signature de l'acte.)

Analyse. Les frères prient Dieu pour la grande royauté du tsar, deuxième Constantin [le Grand], qui gouverne Moscou, la Nouvelle Rome, cinquième tsar, soutien des Chrétiens et gloire des Orthodoxes. Leur monastère, qui se trouve dans la région de Jannina, dans une localité Phaneromeni nommé Girométri (sic), a été fondé par l'empereur Justinien le Grand qui lui a octroyé beaucoup de biens. A cause des Agarènes, la communauté de ce couvent a une énorme dette et, en outre, la grande coupole de l'église a été détruite par un tremblement de terre. Il est impossible de la restaurer car les prêteurs cherchent leur intérêt et, comme les frères n'ont rien à leur donner, ils ont pris les objets liturgiques de l'église pour la somme de 850 *grosia*. Si l'on ne rend pas cette somme dans deux ans le gage appartiendra aux prêteurs. Les moines, qui ont entendu parler de la charité de la grande royauté du tsar, ont décidé d'envoyer auprès de lui leur archimandrite Grégoire, avec des frères, pour raconter les malheurs qui leur sont survenus à cause des Agarènes, et demandent qu'ils soient accueillis avec bienveillance. Que le tsar deviennent *ktitor* du monastère, car si les ressources n'arrivent pas, le couvent deviendra désert. Les moines, qui espèrent se libérer de leur grave dette, prient afin que soit prolongé le règne du tsar qui obtiendra, grâce à l'intervention de la Vierge, la couronne céleste dans le royaume des cieux.

[Fol. 1r] ||[1] Εὐσεβέστατε, ὀρθοδοξώ(τατε), θεόστεπτε, θεοφρούρυτε, γαλυνώ(τατε), ἀεΐτητε, νικητὲ κ(αὶ) τροπαι(οῦ)χε, ἐ/λ/έω Θ(εο)ῦ μέγα βασιλεὺ κ(αὶ) μέγα κνέζη κῦριε κῦρϊε Ἀλέ||[2]ξιε Μιχαηλοβίτζη καὶ αὐτοκρᾶτωρ πά-σ(ης) Ρωσί(ας), Βλαντιμερί(ου), Μοσχοβί(ας), Νοβογραδί(ου), βασιλεὺ Καζανί(ου), βασιλεὺ Ἀστραχανί(ου), βασιλεῦ Συμπηρί(ου), μέγα αὐ||[3]θέντα [Ἐ]πισκοβί(ου), μέγα κνέζη Σμολένσκ(ας), Ντιβερσκί(ας), Μπολγαρί(ας),

[123] Cette dernière remarque nous a été suggérée par M. le Prof. A. Falangas.

ρ/α/ζανί(ου), Ροστοβί(ου), Ούντουρσκί(ας), Κοντοσκί(ας), (καὶ) παντὸς Βωρί(ου) μέρους ἐξουσιάστά, καί αὐτῶν /τ/ῶν πο/λλ(ῶν)/ ||4 αυθεντιῶν μέγα αὐθέντα κ(αί) κετεξουσιάστά, μᾶλλ/ον/ δέ ἡμῶν, τῶν ταπεινῶν τῆς αὐτ(οῦ) βασιλεί(ας) εὐχετῶν, μεγίστων παρακλήτωρι (καὶ) ἐλεημονητῆ, κ(αὶ) ὑπερ τὸν ἥλιον ||5 τὸ ὄμ/μ/α τὸ φωτεινῶν, τ(ῆς) εὐσεβεί(ας) λάμποντι φωστῆρι, δευτέρω Κωνσταντίνω, βασιλεὶ τ(ῆς) Νέ(ας) Ρώμ(ῆς) θεωφρ(ου)ρήτ(ου) πώλεως Μοσχοβί(ας), καί ἐκ τη(ς) τ(οῦ) Θ(εο)ῦ προνι(ας) ἐν Ἁγίω Πν(εύματ)ι ||6 συντηρουμένω πέμπτω βασιλεῖ εἰς (σ)τήριγμα τ(οῦ) χριστονήμου λα(οῦ) κ(αὶ) καύχημα πάντων τῶν ὄρθοδόξων χριστηανῶν, χαῖροιν.

Παρακαλοῦντες γοῦν κ(αὶ) ἡμεῖς, οἱ ευ(τελεῖς) ||7 μοναχοί, (καὶ) δεόμεσθεν /τ/ω επουρ/α/νίω βασιλεῖ Χ(ριστ)ώ τῶ Θ(ε)ῶ ἡμῶν τ(οῦ) διαφυλάττη τήν σῦν γαλυνώτητ/α/ μ(ετὰ) τ(ῆς) παντοδυνάμου αὐτ(οῦ) χειρ(ὸς), τ(οῦ) γενέσταισε νικητὴν κ(αὶ) τρο||8παιοῦχ/ον/ κατα τῶν αντιπάλων, κ(αὶ) ὑπωτάξοι πάντα ἐχθρῶν κ(αί) πολέμιον υποπόδιον /τ/ῶν ποδῶν τ(ῆς) σ(ῆς) γαλυνότιτ(ος), κ(αὶ) αὐξάνειν τήν μεγίστην κ(αὶ) κραται(άν) ||9 τ(ῆς) βασιλεῖαν εἰς ἐτῶν πολλῶν περιόδους.

Ὅμως δίδωμ(εν) εἴδησιν τ(ῆς) κραται(ᾶς) καὶ αὐτοκρατορικ/ῆς/ σ(οῦ) βασιλείας, ὅτι ἐν τοις μέρεσι Ἰωαννήνων άπο τήν Πα(να)γίαν ||10 τὴν Φανερομένοι, ἐπιονομαζῶμενων Γηρομέρι, εὑρίσκεται τό παρῶ(ν) ἡμέτερων μοναστῆριον, τῶ ὁποίον τῶ ἔκτησεν ἐκ θἒμελή(ου) ὁ μέγας Ι(ου)στηνιαν(ός) ὁ βασιλεῦς ||11 (καί) ἐπροσήλωσεν αὐτῶν πολλά τε κινητά κ(αὶ) ἀκίνητα πράγματα. Ὅμος ἐκ τῆς πολυκερί(ας) κ(αί) ἐκ τῶν π[/ν/]ῶλλων κινδύνων /τ/ῶ/ν/ ἀ[ν]θέων Ἀγαρηνῶν ἐπέ||12σαμεν εἰς πολλὴν κ(αὶ) ἄμετρον χρέ(ος), τό ὅπείον κυνδυνεύομ(εν) καθ(᾽) εκάστιν. Μάλιστα δὲ κ(αὶ) η μεγάλη τοῦρλα τ(ῆς) ἐκκλησί(ας) ἐσχίσθη ὑπο σεισμοῦ βαρ(υ)τάτ(ου). ||13 (Καί) ἤμεσθεν εἰς ἀπορίαν μεγάλην, μῆ ἔχο(ν)τες ἕξόδους ανακενίσαι αὐτὴν, ἐπιδή ἔρχουν(ταὶ) οι δανι/α/σταῖ, ζητοῦντες τοῦς τὸκους αὐτῶν. Ἥμων δε μὴ ἐχώντων δοῦν/αι/ ||14 αυτ(ῆς), ἀγανακτοῦσιν καθ(᾽) ημῶν, ὅσον ἐπίραν κ(αὶ) τα ϊερά κ(αὶ) σκεύη τ(ῆς) εκκλησί(ας) δια γρόσα όκτακόσα πενίντα, κ(αὶ) ε/ά/ν μη δωθοῦν εἰς δύω χρόνους, να εἶναι ἔδικά /τ(ους)/.

||15 Ταύτα οὖν τὰ βάσανα καὶ ταῖς δυστηχίαις βλέπωντες ἡμεῖς κ(αί) ακοῦονταις τό μέγα ἔλεος, όπ(οῦ) ποιὴ ἡ μεγάλυ σ(ου) βασιλεῖα, ἡβουλήθημεν γ/ν/ῶμην ||16 πάντων /τ/ῶ/ν/ ἀδελφῶν πέμψαι πρὸς ἔλεως τ(ῆς) μεγάλις (σ)ου βασιλεί(ας) τ(ῆς) ἁγί(ας), /τ/ὸν ημὲ/τε/ρον αρχιμανδρῦτην (καί) πν(ευματ)ικόν πα/π(ὰ)/ κ(ὺρ) Γρηγῶριον μετα (καὶ) τ(ῆς) ||17 συνοδία αὐτ(οῦ), ἶνα ανάγγίλουν ταῖς δυστιχῖ/αι/ς κ(αὶ) τοῦς διωγμοῦς (καί) τά βάσανα, ὁπ(οῦ) ἁπερνοῦμαι καθεκάστην ἀπο τ(ούς) Αγαρηνοῦς, μάλυστα κ(αὶ) τὴν [κακου]- ||18χί(αν) κ(αί) δυστηχί(αν) ὁπ(ου) μὰς ἐπανὲβηκεν, διότι δὲν ἔχωμεν π(οῦ) τὴν κεφαλὴν κλείνη, εἶ μη εἰς τα φιλεύσπλαχνα (καὶ) φιλοκτίρμωνα ἶχνη τ[(ῆς) ἁγίας σου] ||19 βασιλεῖας.

Κ(αὶ) παρακαλοῦμεν κ(αὶ) δεῶμεθα, ἵνα δεχθῆς αὐτοὺς κ(αὶ) μὲ ομμα καθαρόν (καί) ἱλαρὸν ἐπιβλέψης εἰς αὐτ(οὺς) ὡς το [...?...] ||20 ἔχεις ἐπι γῆς

τ(οῦ) ἐπου(ρα)νίου βασιλέως Χ(ριστο)ῦ τοῦ Θ(εο)ῦ ἡμῶν, κ(αὶ) βοήθησον κ(αὶ) χορήγησον (καὶ) ἐπίδος αὐτοῖς, ἐξ ὧν ὁ Κ(ύριο)ς ὁ πλ(ου)σοιόπάρο-χ(ος) ἐδορήσα[τὸ σοι, ἵνα μὴ] ||[21] ἐρημώση παντελ(ὸς) τὸ ημέτερων ἡμῶν μοναστήριον, γενοῦ κτίτωρ κ(αὶ) βοηθὸς κ(αὶ) οἰς αὐτὸν, ὅτι ἐὰν δὲν προφθά-ση ἡ ἐλεήμοσύνη τ(ῆς) γαλυνω||[22]τάτη σ(ου) βασιλεῖας, {βασιλεύ/η/ Κ(ύ-ριο)ς,} παντελ(ὸς) ἐρημοῦται, και τάξων, ὅτι τα ἀνακέ{κ}νίζη ἐ/κ/ θεμελή(ου) ἡ μεγάλι σου βασιλεῖα, (καὶ) οὕτως μὲν κ(αὶ) ||[23] ἡμεῖς θέλωμεν εὕρειν ἄνεσιν κ(αὶ) βοήθειαν ἐκ τοῦ πανδύνου κ(αὶ) βαρύτάτ(ου) χρέους. Ἡ δὲ πρεσβεῖ/α/ τ(ῆς) πανενδόξου δεσπήν(ης) ἡμῶν Θ(εοτό)κου κ(αὶ) Ἀ||[24]εῖπυρθένου Μα-ρήας να πολυέτη τὴν γαλυνωτάτη τ(ῆς) σ(ῆς) βασιλεί(ας) εἰς ἐτῶν πολλῶν περιὄδους, κ(αὶ) ἴδοῖς υἱοῦς υἱῶν σ(ου), κ(αὶ) ὑποτάξοι υπο τοῦς ||[25] πόδας (σου) πάντα ἐχθρὸν κ(αὶ) πολέμιον, (καὶ) δώη σοι διπλοῦν /τ/(ὸν) οὐ(ρά)-νοιων στέφανον ἐν τῇ /τ/ό/ν/ οὐρανῶν βασιλείαν, ὦ ἡ δόξα εἰς τοῦς αἰῶνας ||[26] /τ/ῶ/ν/ αἰῶνων. Ἀμήν.

Ἔτους ἀπο ἐνσάρκου οἰκονομίας αχνθ, ἐν μηνὶ αὐγοῦστ(ου) ιη † †

||[27] † Καθηγοῦμ(ε)ν(ος) τῆς θεί(ας) κ(αὶ) ἱερ(ὰς) βασϊλ(ι)κ(ῆς) μο(νῆς) τ(ῆς) {ε}Πα(να)γί(ας) Γυρομερί(ου), Δανιὴλ (καὶ) οι συν εμοὶ ἐν Χ(ριστ)ῶ ἀδελφοί †

L. 1-2 Ἀλέξιε Μιχαηλοβιτζη: atramento rubeo scriptum || l. 2 καί: κ- atramento rubeo scriptum || l. 4 cf. 1 Jn.2.1 || l. 6 cf Dan.2.44 || l. 8 (et l. 24-25) cf. Ps. 110.1 atque Mat. 22.44; Mar. 12.36; Lu 20.43; Ac. 2 35; He. 1.13; He. 10.12-13; I Co. 15.25; s. liturg. || l. 9 τὴν Πα(να)γιαν lectione ambigua || l 14 αυτ(ῆς): lege αυτ(οῖς) || l. 16 πέμψαι: scriba ipse correxit || l. 18 Mat. 8. 20-21; Luc. 9. 58 || l. 19 cf. Si. 13. 26; 26. 4; 35 7-9; Es. 5. 1 b || l. 22 βασιλεύ/η/ Κ(ύριο)ς. lectione ambigua, post corr. supra βασιλεῖας, scriba ipse correxit || l. 27 τ(ῆς) {ε}Πά(να)γ(ας) lectione ambigua.

Traduction:

Fol. 1r, l. 1-6 — Ô très pieux, très Orthodoxe, couronné par Dieu, préservé par Dieu[124], sérénissime, immuable, victorieux et triomphant, par la grâce de Dieu grand *basileus* et grand prince *kyr kyr* Alexis Mikhailovich autocrate de toute la Russie, de Vladimir, de Moscovie, de Novgorod, *basileus* de Kazan, *basileus* d'Astrakan, *basileus* de Sibérie, grand seigneur de Pskov, grand prince de Smolensk, de Tver, de Bulgarie, de Rjazan, de Rostov, d'Oudorsk, de Kondinsk et souverain de toutes les Terres du Nord, et desdits nombreux États grand seigneur et souverain, en outre, grand paraclet[125] et bienfaiteur de nous qui prions humblement pour toi, l'œil plus resplendissant que le so-

---

[124] La comparaison avec le texte de la charte rédigée au nom des frères du monastère de Saint-Nicolas de Galatz indique que seul l'un des attributs («très chrétien») a été omis, le reste a été recopié intégralement. Les différences dans les parties d'*inscriptio* (l. 1-12) et de *salutatio* (l. 19-26) avec le document n° 5 sont marquées en gras.

[125] Allusion à 1 Jn. 2.1.

leil, luminaire éclatant de piété, deuxième Constantin, *basileus* de la Nouvelle Rome, la ville de Moscou, préservée par Dieu[126], protégé par la providence divine en Saint-Esprit, **cinquième** basileus[127], secours du peuple qui porte le nom du Christ et louange pour **tous les Chrétiens** Orthodoxes, joie sur toi!

L. 6-9 — Nous aussi, les humbles moines, supplions et prions Christ, notre Dieu et le Roi du Ciel, afin qu'il protège ta sérénité de sa main toute-puissante, pour que tu soit victorieux et triomphant contre les adversaires et que tous les ennemis et adversaires soient marchepied de pieds[128] de ta sérénité, et que [le temps de] ta grande et puissante royauté soit prolongé à jamais.

L. 9-12 — En outre, nous portons à la connaissance de ta puissante et autocratique royauté que notre monastère, qui se trouve dans la région de Jannina, sis en [une localité appelée] Panagia Phaneromene, nommée Giroméri, a été fondé par le *basileus* Justinien le Grand qui lui a octroyé nombre de biens meubles et immeubles. Mais, en raison de l'âge et des multiples périls [provoqués par] les Agarènes athées, nous sommes tombés dans d'énormes dettes et nous trouvons sous une menace constante.

L. 12-14 — En outre, la grande coupole de l'église a été détruite par un très fort tremblement de terre. Impécunieux, nous n'avons pas les moyens de la restaurer, car les usuriers exigent leurs intérêts. Comme nous n'avions rien à leur donner, pleins d'impatience à notre encontre, ils ont saisis la vaisselle liturgique de l'église pour la somme de 850 *grosia* et si ladite somme n'est pas restituée avant deux ans, [ce gage] leurs appartiendra.

L. 15-19 — Donc, au vu de tout ces chagrins et malheurs et ayant entendu parler de la grande charité de ta grande royauté, sur l'avis de tous les frères, nous avons décidé d'envoyer [requérir] la grâce de ta grande et sainte royauté notre archimandrite et père spirituel *kyr* Grégoire, avec ses compagnons, et raconter les malheurs, les persécutions et les chagrins qui nous accablent sans relâche du fait des Agarènes, et, en outre, la souffrance et le malheur qui se sont abattus sur nous, au point qu'il ne nous est pas loisible de reposer notre tête[129], si ce n'est pas aux pieds de ta sainte royauté compatissante et bienfaisante[130].

L. 19-23 — Nous te supplions et prions de les accueillir et de les contempler avec des yeux lumineux et pleins de joie[131], de les aider, soutenir **et [de leur] accorder ta grâce afin que Dieu te gratifie et, ainsi, de Christ, Roi du Ciel et notre Dieu, tu recevras sur la terre [lacune: la protection (?)].** Que **Dieu munificent** te récompense, **et afin que notre couvent ne soit**

---

[126] Omission: couronné par Dieu.

[127] Cf. la prophétie de Daniel sur le cinquième royaume (Dan. 2 44): «Au temps de ces rois, le Dieu du Ciel dressera un royaume qui jamais ne sera détruit, et ce royaume ne passera pas à un autre peuple. Il écrasera et anéantira tous ces royaumes et lui-même subsistera à jamais».

[128] Cf. Ps. 110.1; s. liturg.

[129] Cf. Math. 8.20-21; Lu. 9.58.

[130] La formule de conclusion qui suit est reprise du document précédent. Les différences sont mises en gras.

[131] Cf. Si. 13.26; 26.4; 35.7-9; Es. 5.1 b.

pas définitivement déserté, puisses-tu également devenir pour celui-ci ***ktitor*** **et protecteur, car si l'aumône de ta sérénissime royauté n'arrive pas, {que soit toujours le règne du Seigneur!}**[132]**, [le monastère] sera déserté. Que ta grande royauté ordonne de renouveler entièrement [le couvent],** et qu'ainsi nous aussi **puissions** trouver repos **et remède à cette très pénible et très pesante dette.**

L. 23-26 — **Que grâce à l'intercession de notre très glorieuse Dame la Mère de Dieu et toujours Vierge Marie, le durée de ton serein règne soit prolongé à jamais, que tu puisses voir les fils de tes fils, que** tous les ennemis et adversaires soient soumis à tes pieds, **que tu obtiennes la double couronne céleste dans le royaume des Cieux, que** la gloire [demeure] à jamais. Amen

L. 26 — En l'an de grâce 1659, le 18 août.

L. 27 — Le kathigoumène du divin, sacré et impérial monastère de la Vierge de Giroméri, Daniel, et tous mes frères dans le Christ.

Vilnjusskaja ul.-4-289 Vera Tchentsova
117574 Moscou
Russie
e-mail: graougraou@hotmail.com

Summary

This article attempts to determine the origin and identity of the authors of several documents from the 1650's, which are conserved at the National Archive of Ancient Acts and Documents of Russia (Fund n. 52 - Correspondence of Russia with Greece) and which concern the monastery of Hosios Loukas at Stiris. The palaeographic examination of and a look at the methods of diplomacy employed by two Greek missives addressed to the Russian Tsar Alexis Michailovič in 1658 and signed by the superiors of the monasteries of Saint Nicholas at Galac (f. 52-2, n. 593) and of the Assumption of Giromeris in Epirus (n. 597), when compared with that of two patriarchal charters (n. 454, 602) for the monastery of Phocidos (the one dating from 1652 is from the hand of Athanasios II Pratelaros, Patriarch of Constantinople, while the other from 1658 is supposedly from Parthenios IV) indicate that they possess a common origin, one that would point future research probably to the area of Galac. Similarly, a common hand seems to be behind the editor of both the letter of the brethren of Hosios Loukas from 1658 (n. 590) as well as that issued by the monastery of Saint Nicholas (n. 593). This evidence points to an identical origin for the charter signed by hegumen Dionysios of Hosios Loukas (n. 453), sent to Moscow in 1652, during the period Athanasios Patelaros was staying at Saint Nicholas of Galac, after the second time he had been deposed from his see. The significant role played by Moldavian-Wallachian monasteries in the relations of the Greek Church with Russia, is brought to light by these documents, and further illustrated by other examples.

[132] Probablement une faute de scribe qui a dû corriger en forgeant une frase intermédiaire.

Aethiopica

Osvaldo Raineri, *Lettere tra i pontefici romani e i principi etiopici (Secoli XII-XX)* [Studi e Testi 412], Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2003, pp. 280, tav. 4 + 11.

Excellente initiative que d'avoir réuni en un volume toutes ces pièces éparses qui constituent un dossier intéressant pour l'histoire pluriséculaire des rapports entre l'empire d'Éthiopie et le Saint-Siège — et même au delà! L'A. a recueilli 91 documents qui vont de la lettre d'Alexandre III au «Roi des Indiens», du 27 septembre 1177, au compte rendu de la visite officielle faite par Hailé Sélassié à Paul VI le 9 novembre 1970, paru dans l'*Osservatore romano* le jour suivant. Vingt-six pièces sont même publiées ici pour la première fois (cf. la liste p. 6, n. 10).

La partie documentaire du livre (p. 21-235) est précédée d'une esquisse historique qui se limite à l'essentiel (p. 5-20) et est suivi d'un index des abréviations bibliographiques, de celui des noms propres, puis des citations bibliques et enfin d'un index des planches, dont quatre sont insérées dans le texte. Chaque document est brièvement introduit et à la fin de son édition, on trouve en abrégé les références bibliographiques ou, pour les inédits, la mention des archives qui les contiennent. Ces renseignements ne sont pourtant pas uniformes, car pour les pièces déjà publiées, on ne sait pas toujours où le document est aujourd'hui conservé (à comparer n° 1 et n° 6, par exemple). Les textes en latin ne sont pas traduits et l'on ne trouve parfois, en guise d'édition, que la reproduction photographique de l'original éthiopien: si les indications bibliographiques permettent de se référer à une traduction moderne, encore faut-il pouvoir y accéder facilement, ce qui n'est pas forcément le cas pour tout le monde (cf. n° 13, n° 66 etc.). On reste donc un peu dépité devant l'ouvrage, mais l'A. vient de faire paraître des "Versioni e integrazioni" dans les *Collectanea archivi vaticani*, sous le même titre, qui pallient les défauts majeurs. Nous aurons donc l'occasion de reparler de cette publication.

Il vaut la peine de signaler déjà, parmi les documents inédits, les numéros 60 à 64, tous datés par l'A. du 8 mai 1850, qui forment un petit dossier sur les rapports entre le Ras Ali et Pie IX, autour de la personne de Justin De Jacobis, le grand missionnaire lazariste canonisé en 1975: autant du point de vue historique que du point de vue théologique, ces pièces mériteraient un mémoire à elles seules. Quant au ton des lettres papales, il est en général celui de l'Église "Mater et Magistra" — une expression qui revient souvent —, avec peut-être un sommet dans une lettre inédite d'Urbain VIII adressée à

Susenyos, en date du 24 février 1631, où l'on peut lire (p. 139). "Lux Vaticani per maiestatem tuam lu[cet] in tenebris Aethiopiae"!

Ph. Luisier, S.I.

Albanica

Jason Hunter Tomes, *King Zog of Albania. Europe's Self-Made Muslim Monarch*. New York University Press, New York 2003, pp. VIII + 312, one map and a genealogical diagram.

As anyone may deduce from the title, King Zog I (1895-1961) of Albania was a monarch with a difference. Well, actually two differences. He was a self made king which means that he, unlike the royalty of other Balkan countries like Greece, Romania and Bulgaria, did not descend from an established royal line. In this, he can best be compared to the Karadjordjić rulers of Serbia and Yugoslavia whose ancestor was a swine merchant. In fact, Albania's king came out better since his forbearers were tribal leaders and warriors — *la noblesse de la glaive* rather than *de la robe*. Second, he was a Muslim monarch, something he shared with the deposed heirs of the Ottoman Empire and the potentates of the Middle East rather than the family of most Christian kings of Europe among whom he was able to secure but shaky footing. Only later did he take actual advantage of his Islamic ties when he went to live, an exile, in King Farouk's Egypt or when his son, Leka I, made business deals with Near Eastern royalty.

This is a witty and worthwhile book. The author has lectured in modern history and politics at Oxford, Warsaw and Boston and has written for the Oxford Dictionary of National Biography. He owes his interest in Albania to the radio broadcasts of Radio Tirana on short wave, which, as this reviewer remembers, were, to put it mildly, rather provocative, resembling anti-capitalist tirades more than normal news reporting. Despite this lightweight beginning, the book is well researched and even includes a few Albanian sources.

Zog was called many things both on the throne and in exile. They range from the most flattering to the most insulting of epithets, from the *modern Napoleon* and the *father of his nation* to *appalling*, *ludicrous* and a *gangster*. All this is not without exaggeration, both good and bad. He was born Ahmed Muhtar Bey Zogolli. He later dropped the Turkish suffix *-oglu*, meaning *son of* as too redolent of Ottoman times. Known henceforward as Ahmed Bey Zogu, he changed to the indefinite form *Zog* after his proclamation of the monarchy in accordance with the rules of Albanian grammar which demands the indefinite before ordinal numerals. Since he was the first of his line, he became *Zog I Mbret i Shqiptarvet* (Zog the First, King of the Albanians). Unfortunately, the word *zog* also means *bird* in Albanian (from the Slavic *soko* = *falcon*) and since the Albanians, according to a popular myth,

prided themselves as the supposed sons of the eagle, his name and title were unkindly translated in the foreign newspapers as *Bird the First, King of the Eagles* or simply *Big Bird*. Although his royal claims were often dismissed with a raised eyebrow, Zog did not issue from unworthy stock. He came into the world in Castle Burgajet, the citadel of the chieftains of Mati, a central Albanian mountain valley. His father was Xhemal Pasha Zogolli (1860-1905), Ottoman governor of Mati, who descended from a warrior from the village of Zogaj. Like many Albanians, the ancestor bore the name of his native seat. A legend told of how he was passing through Mati at the time of a Turkish outrage against the locals. Gazi Bey, an arrogant Ottoman official, had ordered the men of Mati to send their daughters to dance naked before him. Zogaj or as he later became known, *Zog the Great*, encouraged the men of Mati to fight for their honour. They did and won. Another less kind legend attributes his ancestry to a German duke (= Herzog), who settled in Mati after the Crusades, dropping the *Herr* of his name and keeping only the *Zog*. But the first explanation seems the more probable. In any case, it is almost certain that Zog's paternal ancestor was a Roman Catholic when he settled in the region, and later, only to achieve higher social status and avoid paying the tax on infidels, converted to Islam. Zog's mother Sadije Toptani (1876-1934), a devout Sunni Muslim and Queen Mother of the Albanians, claimed even more worthy descent from Manica of Kruja, the sister of Gjerg Kastrioti or Skanderbeg (1405-1468), the Albanian national hero and *athleta Christi* (a title bestowed upon him by the popes and which he shared with János Hunyadi), himself. Naturally, this bit of dynastic trivia only strengthened the cult of Zog which repeatedly compared the modern monarch with his famous forbearer. Zog was born in a caul, a lucky sign for the Albanians, which led his father to prophecy future glory for his heir: *Happy are the people for this son of mine will bring them great happiness!*

Zog was sent to a Turkish school at Monastir (the modern Bitola in Slavic Macedonia) where, in his own words, he learned Turkish while learning to fight the Turks. He later spent time in Ottoman Constantinople and in Hapsburg Vienna. He was not the first to rule independent Albania. Wilhelm zu Wied had that ephemeral honour. He received the assignment through his aunt, Queen Elisabeth of Romania, better known as Carmen Sylva, her penname as a poetess. The tribal chieftains looked with disapproval on a man who chivalrously helped his wife descend a carriage as did the German princeling. Chivalry was not dead in Albania but it was very different. Zog as a man of the people, an Albanian of the Albanians, a fact which the author underscores, had better chance of advancement. Having supported Austria-Hungary during World War I (he remained throughout his life impressed by Viennese *civilisation*), he emerged as leader of the Popular Party. Albania was a fragile state, surrounded by hostile powers: Serbia (later Yugoslavia), Greece and Italy (later ruled by Mussolini who would play a decisive role in Albanian politics). Zog was Minister of the Interior after the first democratic elections held in 1921 until he was forced into exile in 1924 by Fan Noli, his

most significant rival for the souls of Albanians. But he returned triumphant, backed by Yugoslavia (Noli was considered too dangerous a Balkan ruler by the émigré Russians in Serbia on account of his Socialist and even Communist leanings) and was elected president on 1 February 1925. On 1 September 1928, Zog unilaterally proclaimed himself king of a *democratic, parliamentary, hereditary monarchy*. Since there is no Muslim tradition of a rite of coronation, the actual ceremony was kept simple. In fact, although the streets were decorated, they were kept empty due to Zog's fear of an assassination. He justified his ascent by citing Albania's patriarchal tradition, although he had previously sworn to defend the republic. Most European rulers were indifferent or amused except Mustapha Kemal Pasha (Atatürk) of Turkey who was horrified (His comment: *What are they doing in Albania? Performing an operetta?*). From then on, Zog managed to stay on top of things until he was definitively exiled by Mussolini's fascists on Good Friday, 7 April 1939. Italy retreated in 1943, and the German Nazis restored Zog's constitution but without Zog, who waited until 1946 to formally abdicate. After World War II, the Stalinists under the fanatical Enver Hoxha, a personal enemy of Zog. The king had withdrawn Hoxha's stipend while the later was a student in Paris because of the future leader's miserable scholastic performance. Zog was actually better off in rather comfortable exile which he spent mostly in Egypt and in France. He remained a critical observer of Albanian politics and sired a son, His Majesty King Leka (Alexander) I († 1939), who after the fall of Albanian Communism attempted to restore the House of Zog on the Albanian throne. He actually came close to victory in a popular referendum and he and his family were invited to live in Tirana. His Queen Suzani (actually Susan, since she was a native Australian) has just died (July 2004). The crown prince, their only son, is named Leka Anwar Zog Reza Baudouin Msiziwe († 1979) and remains the only hope of the dynasty.

Zog arose as a dictator, but a dictator in the Balkan sense of the term. He enjoyed the trappings of fascism without the power. He was closer to Carol II of Romania than to either Hitler or Mussolini and was certainly no Enver Hoxha, whose bloody terror exceeded any of his forbearers. The Zogist regime introduced a Zogist salute (à la Mussolini), a Zogist hymn, a Zogist youth group, the *Enti Kombëtar* (youngsters in red shirts, marching, singing and playing sports) and a Zogist slogan (*Discipline, Sacrifice, Progress!*). Boulevard Zog — the *broadest boulevard in the Balkans* as it was advertised, stretched through Tirana from Skanderbeg Square to nowhere in particular - under Hoxha the street name was later changed to Boulevard Stalin. The royal livery boasted proud Z's on their lapels. Triumphal arches at the coronation bore the king's monogram: AZ. Ballads comparing King Zog to elephants, lions, leopards and other ferocious but regal animals were composed by commissioned bards in his honour. Zog had six sisters and yes, the king was not above nepotism. Each was nominal head of a major Albanian cultural association (to quote Ruhije, one of the six: *I am in charge of leading the*

modern artistic movement in Albania; Myzejen is the pioneer of women's sports and Maxhide is in charge of tourism. (135)). Dubbed the Zoglets by the gutter press in Nice and Monte Carlo, they started out as simple minded girls who put lipstick on their eyebrows instead of their mouths but who quickly became accustomed to wrapping themselves in fashion designer dresses. A whiff of the grotesque surrounded all this even during the fascist era. Adding to the hilarity in England was the fact that in the land of Shakespeare, the monosyllable *Zog* was the name of a popular cleansing and souring powder. But despite the fascist veneer, anti-semitism was unknown in Albania, although a small Jewish community did exist at Vlora. Albania even issued entry visas to persecuted Jews seeking admission.

Zog was no philandering Carol II of Romania, although it was rumoured that he kept mistresses, at least before his marriage. He actually enjoyed living the life of an Albanian paterfamilias with a very extended family. His family, sisters, cousins, nephews etc., lived in the same royal compound and he loved spending time with them each day, listening to music, playing card games or simply exercising the art of conversation. Although Zog was later continuously maligned by the Communists as a pernicious parasite draining the life blood of his country, his life style was not as extravagant as that of other Balkan monarchs of the era — Carol II was the prime example of the profligate. Zog's expenses amounted to only two percent of the national economy, but even this appears strident when one recalls the dire poverty of the general population and the fact that mountain folk made due on maize bread, white cheese and green peppers. The king's meals were prepared by his mother (he liked all Albanian food but his favourite was *dolma* — stuffed aubergines) but were served by a gloved waiter. But having his mother as private cuisinière was apparently due not only to long habit but primarily to his fear of being poisoned. For the same reason, he habitually took his exercise in a specially constructed sunken palace garden so that he could not be seen from the street. These fears were very real. In Albania, the blood feud still raged and Zog was at blood with many families, especially after the men of Mati subdued Catholic Dukagjin at the beginning of his reign. He admitted that he had survived over fifty-five attempts on his life. The most famous took place in front of the Vienna Opera after a performance of Leoncavallo's *I Pagliacci* and Richard Strauss' *Josephslegende*. At the beginning of his career, he was actually shot in Parliament. Apparently, he kept a revolver on his desk under a handkerchief for use during especially difficult meetings. It was not easy being lord of a nation of rebellious mountaineers.

Before Zog, Albania was the most ignored country of Europe. As the author so trenchantly puts it, Britons thought that Albanians were people with white hair and pink eyes. Zog came to the presidency as well as to the throne with a reformist programme. He sought to modernise his country overnight (in fact, it would take several generations and the process is still far from complete despite the excesses of a regime far more intent on this goal than Zog) and raise it economically (Albania is still after the fall of

Communism the poorest country of Europe and an economic disaster). He failed in both objectives. Enforcement was the main problem since most Albanians continued to view their state with suspicion — a hangover from Ottoman days. Hopes for the economy were dashed. Albania was rich in oil but it was high in bitumen which made pumping difficult. Minerals were available in numberless specimens (a geologist's delight!) but in small quantities (a prospector's despair!). Industrialisation proceeded at snail's pace and was confined to the cities. Korça was called Albania's Manchester, but all towns were small and industry generated only five percent of the national income. Albania invested millions in building roads and bridges linking one end of the country to the other but tourists never came and automobiles were at a premium. Albania had regular air connexions between Tirana and three Albanian cities plus Brindisi and Thessaloniki (the *silver birds* of *Ala Littoria* as the mountaineers dubbed them), but lacked a railway (it was the only European country besides Andorra to have none). In 1938, life expectancy barely exceeded thirty-eight years and Albania could boast but one hundred doctors (one for every ten thousand people). Tuberculosis, malaria, syphilis and malnutrition were major health scourges. A popular cure for typhus was sugar and frog's guts. During Zog's rule, the number of elementary schools rose by fourteen percent and that of pupils nearly doubled, but not even forty percent of the relevant age group attended school. Most of Zog's reforms were in any case confined to the towns and especially to the capital. Tirana was but a small provincial town when Zog chose it as his capital in 1925. By the 1930's Zog had succeeded in superimposing an Italian style town in stucco and concrete on the original mud brick village. It was difficult to hire Albanian workers for construction. True Albanians fought and farmed for themselves but did not slave for others nor did they do work which was traditionally associated with women. Tirana had electric lighting after 1927 — a row of fairy lights in the city centre was a popular attraction — but it had no sewerage or piped water for another decade. Drinking water for the royal palace came by lorry from a spring located fifteen miles away. But that was Tirana. Areas of rural Albania changed little since the Middle Ages. Here, the *Canon of Lekë Dukagjin*, the ancient law of the mountains, still ruled over households dug in like fortresses. In Muslim areas, women were veiled, men wore the fez and the muezzin wailed in Arabic from the minaret. In fact, rare visitors remarked that these areas looked more Muslim than Turkey. Zog tried to explain this away by stating that he saw no reason to create an abyss between the past and present and blamed Turkey for adopting Bolshevist methods.

Readers of *Periodica* will wish to know how Zog handled religious problems -- after all, Albania had three religions: Islam (70%), Orthodoxy (20%) and Roman Catholicism (10%). Zog was no Communist (his typical rejoinder was that with three religions, Albania did not need a fourth), but he was at best only a nominal Sunni Muslim. Of his family members, only his mother, Sadije, could be called devout. His family celebrated both Muslim

and Christian religious holidays by exchanging presents. In fact, all Albania did, since with twenty-one official holidays, it had the largest number of vacation days in all of Europe. Sunday was the weekly holiday, but Muslims could take off on Friday to assemble at the mosque. The royal brand of Islam was probably closer to that of the liberal and syncretistic Bektashis who formed a significant portion of Albania's Muslims than to any other group. In Egyptian exile, Zog became infuriated when waiters refused to serve him dinner during Ramadan. Most of his religious policy as king veered towards placing all religious groups under his immediate control. Sunni Muslims were separated from the caliphate in 1923, and Bektashis were also invited to form their own national organisation. Polygamy was banned in 1929. Although Albanians usually kept no more than one wife at a time, the King's half brother with his record series of marriages led observers to make unattractive comparisons with Ottoman harems and European Bluebeards. Christians were treated similarly. Zog encouraged Eastern Orthodox to form an autocephalous church independent of Constantinople and with Albanian as the liturgical language. Roman Catholics were more difficult since they were under the direct control of the Pope, who in Zog's view could appear as guest but never as host in Albania. Franciscans were considered particularly dangerous as conduits of Italian interests. The attempt to found a Uniat parish at Elbasan in 1929 was not welcomed by the government and viewed as an Italian plot. In fact, Baron Pompeo Aloisi, Italian Minister in Albania, was indeed implicated. In retaliation, the king passed a law giving himself control over religious appointments and finances which led to accusations of anti-clericalism from the Catholic side. Zog assured the Catholic Archbishop of Shkodra that any overly enthusiastic priest would be provided with a tree appropriate to his weight and stature on which he could be hanged. A Zogist edict requiring all active clergy in Albania to be Albanians further angered Rome. Zog opened talks with the Vatican on a concordat but they broke down when the king introduced divorce in 1928. According to Zog, the Vatican refused to see the reality of life and death situations in Albania, such as when a woman repeatedly abandoned her husband for another man and was brought back by her priest each time. The husband lost patience and in the absence of divorce legislation, shot his wife. All this, according to Zog, could be remedied by the introduction of legal divorce. Other difficulties with the Roman Church were incurred by Zog through his own marriage with a Roman Catholic in 1938. She was Geraldine Apponyi de Nagy-Apponyi, the *White Rose of Hungary* as she was dubbed as a debutante, and the future Queen Geraldina of Albania. Reduced to selling postcards in the National Museum of Budapest during the economic depression, Geraldine was the scion of an American heiress and an illustrious house of Hungarian magnates, none too well remembered by the Slavs of Hungary for their efforts to magyarise them. Zog assured Geraldine that her religion would be respected in Albania, although the newspapers played down the fact in drawing her profile. But her Hungarian family assumed that her children would be raised

in the Roman faith in accord with the usual practise for mixed marriages. Zog knew it was folly to raise his heir as a Christian in a country where the majority was Muslim. He gave his bride his word that he would seek a dispensation from the Pope. But the Vatican refused and Geraldine's Jesuit confessor left Albania for Rome in a rage assuring her that in entering such an un-orthodox marriage, she would be little more than a concubine. But Geraldine married Zog nevertheless in a civil ceremony. She also kept her Roman Catholic faith to the end. After years of exile and the death of her husband, she finally returned to Albania where she died. Her funeral mass was celebrated in Tirana's church of Shën Petri in 2002. In general, Zog did not actively oppose any religion, being not very religious himself. He did discourage proselytism, but had no desire to eliminate religion as did his Communist successors. In troubled times, he voiced the need for religious faith and prayer.

The author also devotes a short chapter to Fan Noli (Theophan Stylian Noli) (1882-1965), Zog's arch-rival and founding archbishop of the Albanian Autocephalous Orthodox Church in exile. Son of an Orthodox church singer, Noli held all sorts of jobs before coming to the cloth including actor in Athens, schoolmaster in Alexandria and lumberjack in America. But his real talent lay with the pen. Translator of Goethe, Shakespeare, Molière, among many other authors, as well as of countless Orthodox liturgical books into his native Tosk Albanian, he was one of the founders of a modern Albanian literature, even if his original output was somewhat less prestigious. In his annotated translation of *Don Quixote* he compared Zog unfavourably to Cervantes' hero while Sancho Panza was likened to a deluded Albanian peasant. Ordained to the priesthood by a Russian Orthodox bishop in New York, Noli was a bit like Catherine II of Russia and the reverse of many a contemporary French Catholic: *très pratiquant mais pas très croyant*. Claiming Napoleon, Skanderbeg and Jesus as his past masters, he was really a disciple of Friedrich Nietzsche. Appointed bishop in 1919 and Metropolitan of Durrës (Albania) in 1923, Noli emerged as a formidable political rival to the rising Zog, whom a year later he managed to dispatch into Yugoslav exile. Prime Minister and Regent of Albania, Noli embarked on a liberal policy of agrarian reform which angered the powerful landowners and failed due to lack of funds and his inability to secure a loan by bargaining in true Levantine fashion from the League of Nations. Known as the *red bishop*, Noli veered towards diplomatic recognition of the Soviet Union, a step which he ultimately did not take. Nevertheless, a Soviet delegation arrived in Tirana disguised as church choristers, although Noli did not receive them. This proved his undoing, and Noli, his government in collapse, was in turn forced to seek refuge first in Italy, Germany and later in the United States. Even as the head of the American based Albanian Autocephalous Church, Noli continued his flirtation with the Soviets, visiting the Soviet Uninn in 1927 as a Balkan delegate to a congress of the *Friends of the Soviet Union*. On his return to the United States, the bishop was put in temporary detention on Ellis Island, despite his

high clerical status. But the breach with Zog was finally mended when the latter sent Noli money for medical treatments, the bishop promised to stay out of politics and the royal princesses visited Noli's church in Boston.

How does Zog finally rate as an Albanian king in the opinion of the author? With his penchant for prevarication and equivocation, nepotism, wastefulness and sloth he was certainly not the best thing his nation deserved. But he was not the blood sucking penny dreadful of Communist rhetoric. Bearing in mind the chaos of the decaying Ottoman Empire which came before him and the Stalinist totalitarian regime which came after, Albanians may well count Zog's reign as one of the good times for their country in the midst of a turbulent twentieth century. The Albanian novelist Ismail Kadare once stated that history will one day rehabilitate Zog. He may be right. For the new millennium, even Tirana city council restored an original name — *Boulevard Stalin* is once more *Boulevard Zog*.

C. Simon, S.I.

Biblica

John Breck, *Scripture in Tradition. The Bible and its Interpretation in the Orthodox Church*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY 2001, pp. XI + 238, s.i.p.

At one point in his career and in his bid to be scientific, so the author avows, his "scientific" approach to the Bible had become just as arbitrary as the artificial "spiritual" approach it combated (p. X). In Orthodoxy, however, it is the pre-critical homiletic approach, rather than the strictly exegetical one, that has prevailed (p. 1). Still, the reaction that has set in since the middle of the twentieth century against the historico-critical method is one-sided because it labours under the impression that the historical and text-critical method started with the Enlightenment. Critical though St Irenaeus and Origen were, this did not impede them from putting the accent on the life-giving word (p. 2). Two misunderstandings may be mentioned at this point. Contrary to Harnack's thesis, the canon of Scripture did not result from a reaction to second-century gnosticism, and, indeed, we formally come across the complete list of New Testament writing only in 367. Then, according to a popular yet over-simplified view, Tradition is considered either as a complement to Scripture or as its alternative. "To an outside observer, it appears as though this tension has led to two extremes: on the one hand, the Magisterium, on the other, *sola Scriptura*" (p. 3). Rather than speaking of Scripture and Tradition as a reaction to the Protestant unilateral stress on Scripture we had better speak of Scripture *in* Tradition (p. 3). Thence the purpose of the present work, which is to illustrate how Eastern patristic tradition interpreted canonical writers and how Orthodoxy continues to read Scripture with a patristic lens (p. 4).

Part I wants to show the place of the Bible in Orthodox theology and worship (p 4). To speak of Scripture in Tradition is to evoke *synergy*, or the cooperation between God and man (p. 9). Since Scripture cannot be self-interpreting, it can only be explained in the light of Tradition of which it forms an integrative part; which is how Breck understands the closed hermeneutical circle (p. 10). What makes the present plight of Orthodoxy is not disrespect for the Word, but neglect in exposing it (p. 16). Adopting an expression from G. Florovsky, Breck criticizes the "pseudo-morphosis" the Bible underwent both in the frenzied quest of the *ipsissima verba Jesu* and in the "Jesus Seminar" (pp. 20f). If Orthodoxy prefers typology to allegory, this is no doubt due to the latter's de-historicizing tendencies (p. 23). Tradition is liturgy and liturgy, in S. Kierkegaard's felicitous expression, makes us contemporaries with Christ (p. 37). The proper locus of interpreting and proclaiming the Word of God is the Church (pp. 39f). On pp. 45f Breck gives an admirable summary of patristic exegesis: (a) "Word of God" refers ultimately to the Second Person of the Trinity; (b) consequently, Scripture has to be understood from a trinitarian perspective; (c) Scripture arose from a synergy between God and the human author; (d) exegesis is ecclesial by nature and essentially soteriological; (e) both Testaments are normative elements of Tradition, because, while not all of Tradition is in Scripture, nothing in authentic Tradition contradicts Scripture; (f) the Old Testament relates to the New as promise to fulfillment; (g) Scripture is considered by the Fathers to be uniformly and integrally inspired by the Spirit, which allows us to interpret any obscure passage in the light of another biblical passage which is more clear; and (h) to interpret Scripture properly is to interpret it from within, or from "Christ in us," if we have been living in accordance with the spiritual vision of the Scriptures. Indeed, *"lectio divina"* is interpreted as reading Scripture with the Spirit (pp. 67f).

By pursuing the meaning of "chiasmus" in Part II, the author hopes to gain insight into the "literal" sense of the Bible (p. 4). Chiasmus refers to a typical Semitic device of balancing off meaning by saying the same thing in a way that is parallel or seems to be contradictory. On the assumption, however, that the spiritual sense unfolds only on the basis of the literal the chiastic pattern becomes clearly visible (p. 93). The ubiquity of chiastic structures in the Bible and the liturgy may be exemplified in *Phos Hilaron*, "O joyful light", which helps structure the Byzantine service of Great Vespers (p. 104). In chapter 21 of St John there is a shift from the christological perspective of the previous chapters to a more overtly ecclesiological viewpoint, which suggests that this chapter is an appendix, or at least an epilogue (p. 111). The Holy Virgin Mary's mystery belongs to the inner life of the Church and is thus covered by the *disciplina arcani* (p. 143). Ephesus upheld the veneration of Mary as Theotokos, but the council was not held in 432 (p. 144), but in 431. The title recognized there to the Mother of God as "ever-virgin" was confirmed at Constantinople II in 553 (p. 144). Orthodoxy has not been able to accept the Catholic dogma of the Immaculate Conception because it con-

siders Mary subject to temptation, even though free from actual sin (p. 144). Adam and Eve, too, were created without original sin, and yet they sinned. Mariology is rightly presented as a function of christology (pp. 144f). The four women of irregular status in Matthew's pedigree presage Mary's future irregular marriage (p. 147). On the basis of Mary's praying in the Cenacle (Acts 1:14) Orthodoxy has developed the iconography of Mary as the *Orante* (pp. 153f).

Elements of Orthodox christology and pneumatology form the object of Part III (p. 5), but here we tread on controversial grounds. In "Christ and the Spirit in Nicene Tradition" (pp. 161-184) the author disavows a one-way "*Christologie von unten*", for unless God had become man then Jesus would have died in vain (p. 166). So far so good, but it would be useful here to specify a number of the author's points. St Augustine's formula *a patre filioque, tamquam ab uno principio* came to supplant the earlier Western position, *a patre per filium*, represented by Tertullian (p. 171). The pope under whom reciting the Filioque in the Constantinopolitan creed was made obligatory in the Latin West was not Benedict VII (p. 172), pope from 974 to 983, but Benedict VIII, pope from 1012 to 1024. The author insists that the Filioque is tantamount to a double cause, but without reference to important Orthodox theologians such as V.V. Bolotov and S. Bulgakov who disagree (pp. 177f). Rather than removing the Filioque from the creed (p. 183), John Paul II simply repeated the symbol of Constantinople in its original Greek version, with the 1600th anniversary of Constantinople I in mind.

Just as Nicaea has been recently called into question for its relevance, so has Chalcedon (p. 185). The problem, however, does not lie with the christology of this council, but with its anthropology (p. 188). Breck says that Chalcedon's christology does not compromise Christ's full humanity (p. 193). In "Jesus Christ: The 'Face' of the Spirit", Breck asserts that Christ's person and mission determine the mystery of the Spirit (p. 209). The prayer of the heart is represented as sacrament of the presence of God, but no mention is made of the controversy, about a century ago, of *onomolatria*, or the "adoration of the name." The last chapter, "Mary, Mother of Believers, Mother of God," offers a critical analysis of Mary's transformed image (see p. 237).

Exegesis has often been depicted as the problem child of Orthodox theology. The contribution of this work does not lie so much in setting new standards in exegesis, as in offering some vintage patristic insights, all too easily forgotten in a hectic search for an up-to-date exegesis. In spite of the controversial nature of some of the issues raised, the author seems to want to stretch his hand to Catholics, for the tone is subdued and he offers insight into the Orthodox side of the issue. The present work is thus significant not only for what it reveals about current attempts to consolidate exegesis within Orthodoxy, but also for making us understand that interpreting the Bible, within Orthodoxy, may well draw in its train the whole of theology.

E. G. Farrugia, S.I.

Steve Mason, *Josephus and the New Testament* Second Edition, Hendrickson Publishers, Peabody, MA 2003, pp. XVIII + 318, s.i p.

For those eager to know how Christianity, in passing from the East to the West, developed into a world religion Josephus is good news, given the scant information we possess in general about this period. This holds especially true for those interested in gleaning clues as to how Christianity changed from being predominantly Jewish in origin to becoming increasingly Gentile in extraction. From the first edition of Steve Mason's study in 1992 much has taken place in Josephus scholarship, as may be gathered from the "Preface to the Second Edition" (pp. IX-XI). The importance of Josephus as a background for New Testament studies is clearly delineated by the author. Living in Rome c. 70-100 as the exact contemporary of the Gospel writers, Josephus provides information without which our Bible dictionaries would shrink to pocketbook size (p. 2). And yet precisely his bulk and his rambling style hinder a potential bestseller from ever being read (p. 3). But in view of the interest Josephus has been awakening of late, this book is meant more as a *first*, than as a last, word (p. 6). Mason then proceeds to warn against the *abuse* of Josephus in a chapter aptly entitled, "The Use and Abuse of Josephus," with the explanation that, when we speak of "using" people we usually mean abusing them (p. 7). If Josephus' literary output has survived, this is due to the fact that he enjoyed the sponsorship of the Flavian emperors Vespasian, Titus and Domitian and was later adopted by the Christian Church. Even then, when he became the *vademecum* of the Crusaders he offered little solace to his Jewish co-religionists (pp. 9f). Generally speaking, instead of appreciating it on its own terms, Josephus' material was torn out of context (p. 24). Nor did Josephus fare any better at the hands of his co-religionists, for he was perceived as a traitor on account of his abandoning them at the time of the fall of Jerusalem (pp. 24f). This perception was sharpened by the sheer fact that the Church adopted him posthumously (p. 25). And yet a grudging respect was granted him as a store of information for a key period in the history of the Jews, which in turn has endeared him to modern Zionists (p. 26). In this way, people came to admit Josephus' devotion to Judaism. Scholars' misuse of Josephus may be illustrated by Emil Schürer's "scissors-and-paste" approach to him in his influential *Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte* (1874), for he failed to realize that Josephus' lengthy stories cannot be towed alongside other authors' remarks and made to yield a complete picture (p. 28). Moreover, Josephus' accounts are often taken as a sort of continuous or proportional video-coverage, whereas his narrative is in point of fact stylized and episodic (pp. 28f).

Although Josephus' life and career can to a certain extent be reconstructed, we are faced with the problem of the use of literary genres, such as making out of him a child prodigy (p. 39). These problems re-surface when we turn to the most controversial period in his life, his six-month service in Galilee when war broke out between the Jews and the Romans (p. 41). When

on capitulating, in the summer of 67, Josephus predicted Vespasian's ascent and this became later known in Rome, it handsomely helped Josephus to gain his would-be captors' protection (pp. 48f). Mason even considers it possible that Vespasian may have plotted with Josephus, a captured general and a Jewish priest at the same time, to fabricate the story in return for his life, since this seemed to assure him the backing of an Oriental seer (p. 49).

Josephus' first work, *The Jewish War*, especially in its earlier Semitic version which is no longer extant, reveals his motives in writing. So, at least, many modern scholars believe, although this interpretation has been contested (pp. 64f). Right at the start, Josephus identifies himself as member of that aristocratic priesthood which had assumed the leadership of the nation for so long. Indeed, the ideal he professes is self-rule by Jewish aristocrats under distant Roman rule (p. 74). Trouble had been brewing from Pontius Pilate (26-36 C.E.) onwards and came to a head with the corrupt Gessius Florus (64-66. C.E.), driving Jewish aristocrats into the arms of rebellion (pp. 75, 77). Josephus' explanation that he and his aristocratic colleagues joined a revolt they opposed has been dismissed as a sheer attempt at exoneration. Mason disagrees. But was Josephus indulging in precisely such a tactic by appealing to the "clemency of Titus" in his determination not to destroy the Temple? Mason points out that Romans enjoyed their image of subduing people in revolt and did not need to be cast in a milder roll (pp. 83f). As far as Josephus was concerned, it was internal sedition among the Jews which brought down the Temple (p. 85).

Josephus' other major composition, *Jewish Antiquities & Life* (pp. 94, 96), raises the issue of his audience. This was not just any Roman audience, but one composed in the main of friends and potential friends (pp. 98f). While the first half of this book is chiefly a paraphrase of the Jewish Bible, the second focuses on the Hasmoneans, King Herod and his descendants, and thus covers the First and the Second Temples (pp. 99f), but featuring at the same time Jeremiah and Daniel (p. 120). Josephus was unfamiliar with the view modern scholarship adopts following Porphyry. According to this fourth-century philosopher, Daniel's writings are to be situated at the time of Antiochenus (165 B.C.E.), so that Daniel's predictions become recollections. Always according to Mason, Josephus' own *Life* represents the master stroke in his biographical way of writing history (p. 121). Mason criticizes the view, which he himself previously held, that Josephus' purpose in writing the *Life* was to answer a concurrent version of the Jewish war by a certain Justus of Tiberias, whereas the author would prefer to integrate *Antiquities* and the *Life* more closely (p. 122).

Another work in refuting anti-Jewish slander is *Against Apion*, though we do not know Josephus' exact title (p. 132). The famous passage on the prophets in *Against Apion* 1.37-41 is used by the author to show how misleading it is to read Josephus out of context (pp. 138-140). Mason sums up the case by saying that Josephus' real personality is probably unknown and unknowable, but his writings command deep respect (p. 141).

After having dealt with Josephus on his own terms, the author now moves to discussing him from the viewpoint of the New Testament (p. 147). Herod the Great and his family (pp. 152-164), the Roman Governors of Judea (pp. 164-180) and the Jewish high priests (pp. 180-193), Pharisees and Sadducees (pp. 193-209), all pass in review. Whereas no NT author mentions the Essenes, Josephus mentions them alongside the Pharisees and the Sadducees, whom he presents, in his idealizing portraits of Judaism, as three philosophical schools (pp. 193-194). While reserving unqualified praise only for the Essenes, Josephus claims to appertain to none of the three groups (p. 195).

In the closing chapters of his *Antiquities*, Josephus covers in particular John the Baptist, Jesus and James, "Jesus' brother"; yet, had he said nothing on these three, Josephus' significance for the New Testament reader would have been almost as great (p. 213). He relates how Herod Antipas' defeat at the hands of Aretas IV, father of the repudiated wife, was interpreted by the people as divine punishment (p. 214). Remarkably, Josephus did not view the Baptist as Christ's forerunner (p. 219). This raises the question whether the Baptist was not actually adopted posthumously by Christianity, as Marxists have adopted Christian thinkers as forerunners, or whether Josephus himself adopted John for his purposes (pp. 221f). By all counts, the *testimonium Flavianum*, or the passage on "Jesus, a wise man, if indeed it is proper to call him a man.... This man was the Christ" (pp. 226f), seems interpolated, especially since early Christian apologists did not use it in favour of their cause. The statement was later rectified by Jerome († 420) to say: "was believed to be the Messiah" (p. 230). Few, however, would go so far as to consider the whole passage to be a forgery (p. 232). The majority adopts a middling position on the authenticity of the passage, somewhere between Eusebius' first reference to the text and Robert Eisler's reconstruction in 1929. John P. Meier, in 1991, offered a reconstruction which, while removing the obvious Christian insertions, retained an acceptable sense (pp. 235f). *Antiquities* 20, besides mentioning "James, the brother of Jesus" (p. 236; for an extract, see pp. 238f) the passage speaks of Samaritans attacking Jews on their way to Jerusalem and mentions Queen Helena of Adiabene converting to Judaism (p. 237; see map on pp. 148f), a particularly significant factor, Mason could have added, in the emergence of Christianity in Syria, as Robert Murray has pointed out. Though some have doubted of the authenticity of the passage concerning James, its language and style speak for its authenticity (p. 239). The story is really about the decline of the office of the high priest before the fall of Jerusalem (p. 242). As for the meaning of this passage, "the so-called Christ" would read better than "the Christ" of our manuscripts (p. 243). Actually, according to Josephus, Jesus stood closer to the Pharisees than to the Sadducees, for the former kept inviting him and seem to have respected him as a teacher, a picture which corresponds more closely to that furnished by Luke-Acts than Matthew's or John's (p. 246).

The relevance of common points between Luke-Acts and Josephus is that they throw light on genres of story-telling in antiquity, as in literary patronage (pp. 258f) and crafted speeches (pp. 259-261). The shipwreck story in Acts 27 is reminiscent of what Josephus recounts of himself in *Life* 14-16 (p. 264). Both Luke and Josephus try to show that their respective religion does not oppose Roman order (p. 270). Indeed, the parallels between non-Christian affairs as portrayed in Acts-Luke and in Josephus have led some to suggest that Luke may have known Josephus' work (p. 273). The census under Quirinius (Lk 2:1-3) is linked to Judas the Galilean's revolt (Acts 5:27), the prototype of all revolts, because the Romans incorporated Judea as a province after the removal of Herod's incompetent son Archelaus in 6 AD. Even then, Luke's account is replete with difficulties (pp. 275-277). Again, who was not a descendant of David after a thousand years?, the author asks in view of Joseph being presented as David's descendant (p. 276). In spite of the differences between both ancient writers, Mason proposes that Luke may very well have used Josephus as a source (pp. 282, 292). Josephus presents Judaism as a national philosophy (p. 283), and Acts present Christianity as yet another philosophical school within Judaism (pp. 284, 289f). Luke's differences from Josephus may be understood as conflations from imperfect memory or deliberate schematisations (p. 292).

It is impossible within the ambit of a short review to discuss the positions and the moot-issues raised in this work. Mason does provide us with pertinent information about the Romans' perception of the Jews (see, e.g., pp. 55-64). Yet the desideratum cannot be suppressed here that the present work could have shed more light on Judaeo-Christianity at its origins. Maybe, the problem is mutual, because what is oft understood by Judaeo-Christianity does not seem to give Josephus all the attention he merits. Still, much recommends the author's attitude that the best service Josephus can render in this regard, however meagre for the curious rather than the patient, is to accept him for what he is. In this sense, Josephus' witness value bears a much greater value than many a tome on the subject. The maps and the tables on rulers, governors and high priests are to be singled out.

E. G. Farrugia, S.I.

Byzantinica

Εγκυκλοπαιδικό Προσωπογραφικό Λεξικό Βυζαντινής Ιστορίας και Πολιτισμού. Γενική Βιβλιογραφία Βοηθημάτων (Βυζάντιο – Δυτικός – Ανατολικός/Ισλαμικός – Σλαβοβλαν κόσμος), επιμέλεια εκδογής Αλέξις Κ. Σαββίδης. Εκδόσεις Ιωλκός/Μέτρον, Αθήνα 2000, σ. 447; Alexis G. C. Savvides (ed.), *Encyclopaedic Prosopographical Lexicon of Byzantine History and Civilization. General Bibliography of Secondary Works* (Byzantium – Western – Oriental Islamic – Slav – Balkan World), Iolcos/Metron Publications, Athens 2000, pp. 447.

The present publication is a companion volume to Byzantine and medieval history as presented in the first three volumes of the *Encyclopaedic Prosopographical Lexicon of Byzantine History and Civilization*, published in 1996, 1997 and 1998, as well as a fourth, described at the moment of publication of this companion volume in 2000 as approaching completion, subsequently published in 2002 (see reviews in OCP 64, 1998, 452-455; OCP 69, 2003, 215-216). More specifically, it is a General Bibliography of Secondary Works concerning Byzantium, as well as the Western, Oriental-Islamic and Slavic-Balkan worlds (p. 5). Civilization is here measured not only by the centre, Byzantium, but also by its points of direct and indirect contact with neighbouring and distant states (p. 6). Although a general bibliography and various indexes were planned for the last volume of this encyclopaedic Lexicon, it was deemed necessary to publish this general bibliography even at this first stage of publication, not only to facilitate the use of the Lexicon, but also insofar as a value in itself as a reference work for areas related to Byzantium (p. 5).

After the Prologue (pp. 5-9) and the Abbreviations (pp. 11-38), there follow two major divisions: the General Bibliography of Secondary Works in Part I, covering the period from AD 284 to 717, (pp. 41-191), in turn divided into two sections, namely, publications in Modern Greek (pp. 41-85) and in foreign languages (pp. 86-191), and the General Bibliography of Secondary Works in Part II, covering the period from AD 717 to 1461 (pp. 195-423), itself sub-divided into a Modern Greek (pp. 195-275) and a foreign language section (pp. 276-423). Nature and scope of the Encyclopaedic Lexicon, abbreviated as ΕΠΛΙΠ or EPLBHP (pp. 424, 427) is briefly described first in Modern Greek (pp. 424-426) and then in English (pp. 427-428), followed by a brief survey of the judgments of reviewers concerning the first three tomes (pp. 429-446). A table of contents brings the book to a close on p. 447.

The dates chosen for the periods covered by the secondary literature — AD 282-717 on p. 39 and 717-1461 on p. 193, corresponding to the beginning of the two major parts of this volume — may call for some explanation. The year AD 284, the beginning of an epoch for Egyptian Christians, is the year in which Diocletian became emperor. His division of the Roman Empire into four administrative units or "dioceses," led in 395, a hundred and eleven years after his accession, to the permanent division of the Roman Empire. In that year Theodosius I died, bequeathing the eastern half to Arcadius and the eastern half to Honorius The subsequent division between a Christian East and West can be traced back to this date. The year 717 proved to be crucial for Byzantine history. In that year Leo III came to power and founded the Isaurian dynasty (717-867). To indicate the year AD 1461 as the *terminus ad quem* of the Byzantine Empire may raise eyebrows, but A.G.C. Savvides has argued in various writings that after the fall of Constantinople in 1453 there still remained the kingdom of Trebizond until 1461 and it, too, was Byzantine.

The General Bibliography published here is ordered alphabetically according to the authors, not according to the themes. One can readily form an idea for oneself which authors have been consulted and are worth consulting. We may here mention G. Ostrogorsky († 1976) on pp. 71, 162, 250 and 375-377, G. Graf († 1954), on p. 319 and A. Grillmeier († 1998) on p. 126, of whose works only the first two volumes (in English) of his monumental history of christology are mentioned. Of G. Podskalsky several works are listed, but it is regrettable that his study on *Byzantinische Reichseschatologie*, Munchen 1972, is not. Julien Norwich's readable though scantily documented *History of Byzantium*, I-III, is cited in two parts, on p. 159 and on p. 372, according to the time limits assigned to each part; on p. 248 his history of Venice, in Modern Greek translation, is listed. Thematically, one can see on p. 58, as fifth, fourth and third item from the bottom, a bibliography on Greek fire, but one has to look under the author's name, Th. Korres, for the information. Some areas, such as theology, are under-represented. Thus, no mention is made of R. Taft, *The Great Entrance*, Rome 1970, though others works are listed on pp. 178 and 403-404. On p. 278, there is a reference to M. Anastos' († 1997) article, "The transfer of Illyricum, Calabria and Sicily to the jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople in 732-33," not, however, his other article, unusual by Byzantine Orthodox standards, "Nestorius was Orthodox," published in DOP 16 (1962) 117-140. On p. 285, A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, is listed, but A. Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, I-V, Freiburg i.Br. 1913-1932, is nowhere mentioned. On p. 91 the name should not be given as H. Balthasar, but, correctly, as H.U.v. Balthasar, for Hans Urs von Balthasar. An article by C. Capizzi († 2002) on Justinian is listed on p. 102, but his more detailed publication on the subject Capizzi, *Giustiniano I tra politica e religione*, Soveria Manelli 1994, is nowhere mentioned. Daniélou's name is reproduced without the accent on p. 109. Moreover, on p. 208, Juan Nadal is entered under Cañellas, when it really should be entered under Nadal Cañellas, Juan.

In spite of these random comments, this Lexicon is handy and offers a useful bibliography. Its value could have enhanced if it had been divided according to themes as well. May this useful instrument be continued after an interruption of several years.

E. G. Farrugia, S.I.

Coptica

Alberto Elli, *Storia della Chiesa Copta*. Vol. 1, *L'Egitto Romano, bizantino e cristiano*, pp. 402; vol. 2, *L'Egitto Arabo e Musulmano*, pp. 544; vol. 3, *Appendici, Bibliografia, Indici*, pp. 414 [Studia Orientalia Christiana, Monographiae, 12, 13, 14], The Franciscan Centre of Christian Oriental Studies, Co-Editor Franciscan Printing Press, Cairo-Jerusalem 2003, s.i.p.

È raro che uno si assuma la responsabilità di trattare tutta la storia di una Chiesa, dalle origini a oggi. Eppure, ecco una storia della Chiesa Copta in tre ragguardevoli volumi, complessivamente di 1360 pagine. Il primo volume abbraccia sei secoli e mezzo di storia cristiana dell'Egitto: l'evangelizzazione, l'origine e lo sviluppo della Scuola di Alessandria, la gnosi, il manichesimo, le persecuzioni, l' arianesimo e il fenomeno monastico. Studia la Chiesa egiziana ai Concili di Nicea, di Costantinopoli, di Efeso e di Calcedonia. La cristologia calcedonese, vista come ritorno al duofisismo condannato a Efeso, origina la Chiesa anticalcedonese di Egitto. Gli imperatori Zenone, Giustiniano ed Eraclio si adoperano invano a proporre formule di fede che soddisfino gli anticalcedonesi, rinnovando l'esplicita condanna degli antiefesini. Sempre allo stesso scopo irenico gli imperatori propongono monoenergismo e monotelismo. Ma gli anticalcedonesi si mantengono sulle loro posizioni. All'epoca di Eraclio arrivano i Musulmani. Nei confronti degli Arabi conquistatori la Chiesa Copta ha una situazione più favorevole, rispetto a quella Melchita, dopo che l'imperatore Eraclio è stato sconfitto nel 636 dai Musulmani sullo Yarmuk.

Il secondo volume, dal maggior numero di pagine, si occupa della Chiesa egiziana, immersa nel mondo islamico, o *dar al-islam*, dai primi decenni dell'Egira fino ad oggi. Suddiviso cronologicamente secondo le dinastie che detengono successivamente il potere, il volume si occupa dell'Egitto cristiano nelle epoche omayyade, abbaside, tulunida, ikhshidida, fatimida, ayyubida, mamelucca, ottomana. Dopo l'intermezzo napoleonico, all'inizio del secolo XIX, Muhammad 'Ali avvicina l'Egitto all'Europa, preparando un "condominio anglo-francese", che cede il posto a un protettorato britannico. Infine, dopo la prima guerra mondiale, c'è il regno d'Egitto. L'A. si sofferma sulla figura del patriarca Cirillo IV, che attua riforme e di Cirillo V che incontra opposizioni nel seno della Consulta Copta. Dopo la seconda guerra mondiale, durante la quale le truppe dell'Asse e gli Alleati si scontrano in territorio egiziano, c'è, il 22 luglio 1952, il colpo di stato che esilia il re e apre la via ai militari, dapprima Naguib, poi Nasser. I Copti, che dall'inizio del secolo XX partecipano attivamente alla vita politica, sostengono il nuovo governo. Tuttavia, sotto i patriarchi Macario III e Giuseppe II, la Chiesa Copta vive un periodo di crisi. Sarà il patriarca Cirillo VI a iniziare un rinnovamento, che ai nostri giorni Shenuda III continua con successo, pur confinato dal presidente Sadat in un monastero, sospeso dall'esercizio della carica patriarcale. La situazione attuale della Chiesa presenta comunque aspetti ammirevoli di fiorente vita ecclesiastica, di catechesi efficace nelle scuole domenicali, di monaci numerosi e zelanti, uno dei quali, Matta al-Maskin, dotato di eccezionale carisma.

Il terzo volume contiene un indice contenutistico di tutta l'opera (pp. V-X) cui segue un elenco delle sigle e delle abbreviazioni impiegate (pp. XI-XVI). Quindi vengono tre appendici: A) Cristianesimo e paganesimo in Egitto (pp. 1-34); B) Copti Cattolici e Copti Evangelici (pp. 35-54); C) Liste dei Patriarchi e dei Sovrani (pp. 55-74). Una ricca Bibliografia (pp. 75-156) precede gli

Indici, dei nomi di persona (pp. 157-283), dei nomi di luogo (pp. 285-352) e delle cose notevoli (pp. 353-412).

L'A. non fa misteri dei suoi limiti e confessa onestamente di non essere "né uno storico, né un papirologo, né un coptologo di professione" (Premessa, Vol I, p.XXIV). Bisogna allora concludere che quest'opera sia inutile? Assolutamente, no! Tra l'essere perfetta e l'essere inutile si interpongono varie alternative. Non esisteva finora in italiano un libro che informasse a grandi linee su tutta la storia della Chiesa Copta. Si tratta in questo caso di una rispettabile iniziazione sia pure incompleta. Manca, ad esempio, un'adeguata menzione della letteratura patristica e monastica, come pure dell'epoca d'oro della teologia copta, la partecipazione della Chiesa Copta al concilio di Firenze e nell'appendice, sul caso del patriarca cattolico Cirillo Macario, un accenno alla relativa tesi dottorale discussa di recente all'Università Gregoriana. Con tutto ciò, l'opera spalanca allo sguardo del lettore vasti orizzonti, sollecitando interesse per una Chiesa, nata in epoca apostolica, tuttora piena di vitalità, nonostante il contesto islamico, sul quale l'A. insiste un po' troppo in senso negativo. Infatti nel libro si fa troppo credito alla signora Bat Ye'or, dall'insistenza martellante nel denigrare la *dimmitude*. Tanto più che simile visuale antiislamica dissente da stimati specialisti, come per esempio da Claude Cahen, che nella seconda edizione dell'Encyclopédie Islamique, riconosce alla *dimma* il suo valore. Bat Ye'or parla ironicamente di un "mito" della tolleranza islamica forgiato dall'Inghilterra "per difendere l'integrità territoriale dell'impero ottomano" (*Les Chrétiens d'Orient entre jihad et dhimmitude*, Paris 1991, 194). Ma Bat Ye'or si contraddice quando attribuisce alle Potenze cristiane la provocazione di stragi dei *dimmi* inducendo il sultano alle *tanzimat* o riforme. Infatti le stragi seguono la promulgazione delle *tanzimat*, la prima delle quali, nel 1839, dichiara che tutti i sudditi sono uguali al cospetto del sultano, compresi i *dimmi*. Il che è chiaramente contrario al Corano nel quale la *umma* è la migliore delle comunità. Bat Ye'or cita vari documenti per confermare la reazione musulmana alle riforme del 1839 e del 1856, quasi incentivi ai massacri di Libano e Siria nel 1860. (*Juifs et Chrétiens sous l'Islam*, Paris 1994, 331-351). Ebbene, ci sono musulmani che propugnano questa stessa idea, ma per dimostrare la tesi opposta, cioè per giustificare la validità della *dimma*. "La protezione straniera, bisogna proclamarlo a gran voce, fu solo menzogna e fumo negli occhi. Ha forse evitato massacri atroci e abominevoli? Al contrario, i Cristiani hanno raccolto stragi, attentati, odi. Il tutto seminato, progettato, voluto e sollecitato dalle Potenze" (Abi Chahla, *L'extinction des Capitulations en Turquie et dans les Régions arabes*, Paris 1924, 184-185). "Alla luce di materiale di archivio è chiaro che la gente di Anatolia, musulmana e cristiana, divenne vittima delle grandi Potenze che non avevano altro intento che il proprio tornaconto politico, come appare dalle convenzioni segrete stipulate fra loro durante la prima guerra mondiale (Salâhi R. Sonyel, *Minorities and Destruction of the Ottoman Empire*, Ankara 1993, 453).

Per concludere, l'A di questo libro, che ho letto con interesse, mi permetta un'ultima considerazione. Mi auguro con tutto il cuore che l'A. ritorni a scrivere sulla Chiesa Copta. Lo deve fare senz'altro, dopo tutto il tempo che le ha dedicato e dopo la confessione, a p. XXIV della Premessa, che i Copti gli sono "diventati, man mano che il mio studio procedeva, sempre più 'simpatici'" Sono d'accordo. Ma, la prego, non scriva più note così lunghe. Metta nel testo tutto il suo discorso, lasciando alle note soltanto la loro funzione bibliografico-documentaria. Attendo di rileggerla.

V. Poggi, S.I.

Hagiographica

Pierluigi Di Eugenio, *La Parola e il Sangue. Martirio e Lettere Pastorali del Beato Eugenio Bossilkov, Vescovo Passionista*, Edizioni San Gabriele dell'Addolorata, San Gabriele, Teramo 2003, pp. 108, € 10,00.

Un piccolo libro, in sedicesimo, sul quale vale la pena soffermarsi, al di là dell'interesse agiografico del Pontificio Istituto Orientale per il vescovo passionista suo ex-alunno, Beato Eugenio Bossilkov, fucilato nella sua patria l'11 novembre 1952. Qui infatti sono pubblicate per la prima volta in versione italiana, sette lettere pastorali, da lui inviate ai suoi fedeli della diocesi bulgara di Russe. La prima, del 23 gennaio 1947, di 10 pagine, esorta a tornare a Dio, alla famiglia, alla terra e alla pace. Lo stile è semplice e chiaro, accessibile ad ogni ascoltatore. Dove ci potrebbero essere fraintendimenti, per esempio su cosa voglia dire "tornare alla terra", l'estensore della lettera pastorale, che in questo caso non è ancora vescovo, ma amministratore apostolico, lo spiega senza dare adito a dubbi. "Cari figlioli, quando vi esortiamo a tornare alla terra abbiamo presente non solo il vostro campo, la vostra casa, il vostro cortile, i vostri cari, ma anche la vostra chiesa, la vostra fede e le vostre tradizioni cristiane" (p. 36). Una nota del curatore precisa che alla data di questa lettera il regime comunista si professava tutore della libertà religiosa. La seconda lettera apostolica, di sole quattro pagine, come tutte le seguenti, è inviata alla diocesi in qualità di vescovo. Bossilkov traccia il suo programma di pastore, al servizio della verità e della pace. "Noi ci sforzeremo, non solo di essere un buon custode della verità, ma anche di aprire largamente a tutti la via che conduce alla verità. Inoltre, cari figlioli, noi cercheremo di essere seminatori di pace" (p. 42). La terza lettera pastorale di 10 pagine, *Fede e ragione*, dell'11 gennaio 1948, dimostra all'evidenza la saggezza cristiana dell'autore. "Avvolta dalla luce vera, la ragione accoglie nella fede non le cose che sono ad essa contrarie, ma le cose che vanno al di là delle sue limitate capacità. Il sentimento e lo spirito, uniti nella fede, permettono all'uomo di penetrare nel mondo superiore e di accostarsi alle cose che non avrebbe mai potuto raggiungere con l'attività naturale della sua ragione" (p. 50). Il regime comunista incomincia a gettare la maschera. "Cari figlioli, in

mezzo a un mondo immerso nel positivismo e nel materialismo, chi non vede . quanto numerosi siano i pericoli che minacciano la fede. Il principio della fine però è sempre l'omissione di alcuni obblighi essenziali. Per esempio, si addormenta la coscienza con false scuse. La religione viene detta una specie di pregiudizio ormai sorpassato. La fede viene definita roba per vecchiette e per sopprimere il rimorso non c'è altro modo se non quello di negare l'esistenza di Dio e dire che la fede è un'invenzione e una menzogna" (pp. 51-52). La quarta lettera pastorale di 8 pagine è consacrata alla liturgia. "Cari figlioli, dopo sei giorni di pesante lavoro arriva la domenica e sentiamo suonare la campana. Tutti dobbiamo rispondere all'appello... Uniti così tutti insieme attorno all'altare come i frutti sull'albero, noi ci sentiamo figli di uno stesso Padre e con voce unanime proclamiamo il nostro credo... Aspettiamo poi il momento nel quale Cristo è offerto come vittima per tutti noi e, pieni di stupore, sommessamente diciamo: Signore e mio Dio! (Gv 20,28)" (p. 65). La quinta lettera pastorale è sull'Eucaristia quale dono più grande di Dio agli uomini. "Noi crediamo in Dio, ma l'esistenza è piena di interrogativi e il Signore ci sembra così lontano che spesso ci troviamo sull'orlo del dubbio, se non su quello dell'ateismo... Ad ogni anima cristiana noi diciamo: credi fortemente nell'Eucaristia, credi nel pane eucaristico, in questo miracolo sconvolgente attraverso il quale il pane diventa il corpo di Cristo: solo allora avrai le chiavi per capire come diventare da debole moralmente forte, da peccatore a cristiano esemplare, da legato alle cose terrene a desiderare la sfera spirituale, dal visibile all'invisibile, dall'effimero all'eterno" (pp. 72-73). "Due sono le mense sulla terra. Una ci è servita dal mondo, nella quale si sazia la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia (1 Gv 2, 16). L'altra ci è servita da Cristo e consiste della carne e del sangue del Salvatore. Chi mangia a questa mensa vivrà per l'eternità" (p. 75).

La sesta lettera del 18 gennaio 1951 è dedicata al dogma dell'Assunta definito da Pio XII nel 1950. "L'assunzione è un trionfo glorioso che corona tutti i privilegi che Dio ha elargito a Maria. Questo mistero ci rivela l'orizzonte della risurrezione finale della carne, che restituirà con il possesso della beatitudine la piena armonia fra il corpo e l'anima. Ci stimola a sopportare le sofferenze della vita orientando fin d'ora le aspirazioni verso il cielo e verso l'eternità" (pp. 81-82).

L'ultima delle sette lettere pastorali esorta alla preghiera, che, secondo una felice espressione del testo, è "la lingua del regno dei cieli" (p. 89). In questa lettera la familiarità del tono è commovente. Fa pensare al grande catecheta Papa Luciani. Ecco un esempio dalla lettera di Bossilkov. "Al catechismo, un sacerdote chiede a un bambino: Voi a casa pregate? S'intende! risponde il bambino. Quando pregate, al mattino? No. Prima dei pasti? No. Prima di dormire? No. Allora, quando? Solo quando tuona, fu la risposta. Impressionante, ma vero. È chiaro che se noi ci ricordiamo di Dio solo quando siamo in difficoltà e durante la vita mai gli rivolgiamo il nostro cuore, su quale base ci possiamo aspettare un aiuto da Lui? Dio non è colpevole se non ascolta le nostre preghiere, siamo noi i colpevoli... Se le nostre

preghiere non hanno come primo scopo la gloria divina e il bene della nostra anima, non c'è da meravigliarsi se esse restano inascoltate, questo perché ciò che vogliamo non ha senso" (pp. 92-93). "Dunque impariamo tutti ad amare la preghiera. Preghiamo in chiesa, a casa e dovunque. La preghiera è un sospiro, un desiderio e un pensiero che ci fa spiccare il volo verso Dio" (p. 94).

Il curatore conclude il libro con alcune pagine di epilogo intitolate *Martirio*. Vi riferisce tra l'altro le ultime parole che il vescovo scrisse ai suoi prima della fucilazione: "Dite a tutti che sono restato fedele". E il curatore commenta "È l'ultima sua lettera. L'ottava, scritta e firmata con il proprio sangue!" (p. 103)

V. Poggi, S.I.

Historia ecclesiastica

Adolf von Harnack, *Mission et expansion du Christianisme dans les trois premiers siècles*. Traduit de l'allemand par Joseph Hoffmann. Préface par Michel Tardieu. Postface par Pierre Maraval [Patrimoines, Christianisme], Les Éditions du Cerf, Paris 2004, pp. 796, € 75,00.

Questo classico della storia dei primi tre secoli cristiani non era stato tradotto in francese. L'attuale versione si basa sulla quarta edizione, uscita nell'aprile del 1924, dopo le tre precedenti del 1902, 1906 e 1915.

L'opera è suddivisa in quattro libri. Già dalla strutturazione del discorso si rimane ammirati per la coerenza con cui lo scrittore dipana la sua storia. Come scrive Michel Tardieu nella *Préface*, si tratta di "opera di grande chiarezza e probità" (p. v). Tardieu cita le parole con cui Harnack riporta un giudizio di Theodor Mommsen sulla prima redazione del 1902: "La mia opera conterrebbe una grave accusa contro il cristianesimo. Avrebbe distrutto l'impero romano e con l'impero la nazionalità. Bisognerebbe comprendere in tal senso la qualifica di 'terza razza' per i cristiani. Tutte le barriere innalzate dallo stato e dalla nazionalità sarebbero state abbattute, mentre rimarrebbero in piedi solo le frontiere religiose" (cf. p. 754 nota 1). Ma, per provare l'infondatezza di tale accusa, basta constatare che l'impero romano era divenuto un ente sovrannazionale indipendentemente dal cristianesimo. Arnold Toynbee paragonando impero ottomano ad altri imperi della storia, riconosce all'impero romano notevole capacità di ricupero anche in epoca cristiana e attribuisce a due degli ultimi storici bizantini, Kalkondyla e Kritopoulos, un profondo senso storico quando attribuiscono gli eventi che narrano alla crescita dell'impero ottomano piuttosto che al declino dell'impero romano d'oriente (A. J. Toynbee, "The Ottoman Empire's Place in World History" in Kemal H. Karpat (Ed.), *The Ottoman State and its Place in World History*, Leiden 1974, 22-23).

Il primo libro si basa sui dati fondamentali del contesto. Nel primo capitolo la storia ha a che fare con gli Ebrei, tra i quali si diffonde la nuova reli-

gione. Il secondo capitolo constata l'unificazione culturale attuatasi nell'oriente di allora, attraverso l'ellenismo. Nel terzo capitolo, che usa il termine di "sincretismo", il cristianesimo affronta secondo Harnack l'antico politeismo, il culto imperiale e l'enoteismo, quale estrema tappa dell'ellenismo. Il quarto capitolo tratta di Gesù che chiama Dio suo Padre e annuncia la sua morte, predicando una religione universale che è la religione del Figlio. Il quinto capitolo collega il rifiuto degli Ebrei con l'appello ai pagani. Antiochia è la prima Chiesa di pagani chiamati alla nuova religione. I Giudei reagiscono contro Paolo. Per giustificare l'appello ai pagani, i discepoli si attengono all'esempio di Cristo che venne ad abitare a Cafarnao presso il mare nel territorio di Zabulon e di Neftali (cf. Mt 4,13). Il sesto capitolo riconosce negli Atti il testo missionario per eccellenza e di cultura greca.

Il secondo libro si occupa della predicazione missionaria. Il primo capitolo ne traccia le linee religiose ed etiche. Il secondo capitolo riflette sul vangelo del Salvatore e delle guarigioni. Il terzo considera la tattica del nemico, satana. Il quarto studia il messaggio nel suo aspetto caritativo: elemosina, aiuto economico ai ministri e ai catechisti, sostegno delle vedove e degli orfani, cura dei malati, dei poveri, dei prigionieri, dei condannati alle miniere, sepoltura degli indigenti, pietà per gli schiavi, soccorso nelle calamità naturali, procurare lavoro ai disoccupati, ospitalità. Il quinto capitolo tratta della religione dello spirito e della forza d'animo. Il sesto delle capacità e dei limiti della ragione rispetto ai misteri. Il settimo si occupa del popolo nuovo e della "terza razza", del sorgere di una coscienza cristiana storica e politica. L'ottavo capitolo pone la questione se il Cristianesimo si possa dire religione del Libro o compimento della storia della salvezza. Il nono affronta l'atteggiamento del cristianesimo verso il politeismo e l'idolatria. Nel nono capitolo Harnack torna nuovamente su quanto chiama sincretismo.

Il terzo libro è dedicato a missionari e missioni. Il primo capitolo ne individua le categorie. Quelle ufficiali degli apostoli, degli evangelisti, dei profeti e dei maestri. Quelle invece non ufficiali o dei non professionisti. Un *excursus* si occupa di viaggi, di scambi epistolari e letterari. Il secondo capitolo si interessa ai metodi della missione, distinguendo catechesi e battesimo e studiandone le ripercussioni sulla vita dei fedeli. Il capitolo terzo è dedicato ai nomi dei cristiani, con due excursus, sul termine di 'amici' e sugli stessi nomi. Il capitolo quarto si chiede come si formino le comunità in ordine all'apostolato. Un excursus studia l'origine delle comunità e dei vescovadi di provincia, di città e di campagna, dall'epoca di Antonino il Pio a quella di Costantino. Un secondo excursus studia il rappporto fra comunità dotata di universalismo e missione. Un terzo excursus studia il primato di Roma e la missione. Il quinto capitolo studia le eventuali reazioni ai processi descritti e aggiunge considerazioni conclusive.

Il libro quarto studia la diffusione cristiana quanto agli spazi geografici e ai ceti della società. Il primo capitolo raccoglie testimonianze sulle tappe principali del diffondersi e sulle date della penetrazione cristiana. Il secondo capitolo si interessa del cristianesimo nell'alta società, tra i ricchi, la gente

colta e i funzionari, alla corte imperiale, nell'esercito, tra le donne. Una Nota si occupa della costruzione di chiese. Il capitolo terzo studia luoghi e tempi in cui i cristiani appaiono, già prima di Traiano nel secolo primo, fino alla morte di Marco Aurelio nel 180 e fino a Nicea nel 325. Tre appendici rintracciano la diffusione nell'Impero di comunità eretiche e scismatiche, di Chiese provinciali cattoliche e di altre religioni, in particolare del culto di Mitra. Il quarto capitolo contiene le conclusioni generali.

Non pretendiamo entrare nei dettagli di un'opera che tuttora, a più di un secolo dalla sua prima redazione, conserva tanta validità e sollecita ammirazione. Ma, interessati all'identità dell'Oriente Cristiano, rileggiamo appena certe considerazioni di Harnack. "La religione di Gesù non ha potuto gettare radici sul suolo ebraico, né sul suolo semitico (I siri rappresentano una certa eccezione. Ma fino a che punto è grecizzata questa Chiesa siriaca, pur conservando la propria lingua!)" (testo e nota 3 p. 97). Credo che nel frattempo gli studi sul giudeocristianesimo e sulla letteratura siriaca abbiano fatto progressi. Rinvio senza pretendere di esaurire l' argomento a André Benoit & Marcel Simon, a Jean Daniélou, alla Scuola francescana di Gerusalemme e a siriacisti come Robert Murray S.I. e Sebastian Brock. Quest'ultimo ha tenuto l'anno scorso una conferenza al Pontificio Istituto Orientale, che apre questo fascicolo di OCP, dal titolo emblematico del terzo polmone, da riscoprire e rivalutare, che sarebbe appunto quello aramaico. Un altro lavoro di Brock, sulla femminilità dello Spirito Santo nella letteratura siriaca, esclude che sia completamente grecizzata quella letteratura genuinamente semitica.

Ma altre considerazioni provoca la lettura di Harnack. Il Cristianesimo, è nato in Oriente, in Palestina. Benché quella terra facesse politicamente parte dell'impero romano e culturalmente dell'ellenismo, quindi inserita in una entità politica e culturale dotata di unità, tuttavia la nascita del cristianesimo non produce all'inizio un movimento unitario centripeto, bensì provoca un movimento pluralistico centrifugo, che irradia da Gerusalemme verso tutte le direzioni. Infatti il Cristianesimo, palestinese, si distingue, rispetto alle etnie e alle culture diverse che lo accolgono, dal cristianesimo egiziano o copto, da quelli siriaco, etiopico, armeno e georgiano. La teologia cristiana, nasce in un contesto dove le differenze hanno importanza, come dimostrano le diverse scuole di teologia di Alessandria, di Antiochia, di Edessa, di Nisibi e dei centri culturali armeni e georgiani. Il libro di Vittorio Peri, *Orientalis Varietas*, sottolinea la ricchezza pluralistica dell'Oriente cristiano. Lo storico Walter Bauer, con *Eresia e ortodossia nella Chiesa primitiva*, fece scalpore asserendo paradossalmente che l'eresia cronologicamente precede l'ortodossia. Sotto questa affermazione equivoca, c'è una verità. Nell'oriente cristiano le Chiese nascono diverse. Adolf von Harnack afferma che "Il termine *Chiesa* fu applicato molto presto a differenti comunità". E cita in nota le parole di Zenone da Verona, "La Chiesa una genera molte Chiese" (testo e nota p. 502). Infatti il vescovo Zenone, morto nel 371, commenta nel suo *Tractatus diei paschae cuius supra*, II 54, il passo dell'Esodo 15, 20-21: "Allora Maria, la profetessa sorella di Aronne, prese in mano un timpano: dietro a lei uscirono

le donne con timpani, formando cori di danze. Maria fece loro cantare il ritornello: *Cantate al Signore perché ha gettato in mare cavallo e cavaliere!*" Eccone il commento di Zenone: "Maria e le donne che ne seguono l'esempio, fanno vibrare il timpano. È tipo della Chiesa la quale, con tutte le altre Chiese che ha generato, canta l'inno e fa vibrare il vero timpano dell'apparato fonatorio, a guida del popolo cristiano, non per il deserto, ma per il cielo" (*Zenonis Veronensis Tractatus*, edidit B. Löfstedt, Turnhout 1971, p. 200). Prima di lui, Tertulliano scrive: "Gli apostoli testimoniarono la fede prima in Giudea poi in tutto il mondo, istituendo ovunque Chiese particolari" (*De praescriptione*, c. XX = CCL I, 201-202). Questo aspetto pluralistico costituzionale dell'Oriente ha addirittura reso perplesso Harnack, come appare da un altro passo dell'opera. "Notiamo che la coincidenza sempre più grande, fra lo strutturarsi spazialmente della Chiesa orientale e le strutture geografiche dell'impero romano (basate sulle frontiere nazionali), rappresentò dapprima un vantaggio per la Chiesa, ma avrebbe poi minacciato progressivamente l'unità ecclesiale e l'universalismo cristiano. All'inizio la Chiesa attinse forza e ordine da questa coincidenza geografica. Ma presto la Chiesa subisce l'influsso delle forze nazionali centrifughe. Si manifestano nella controversia pasquale, verso il 190, fra Roma e l'Asia. Le divergenze si fanno più vivaci nella disputa sulla validità del battesimo degli eretici. Ma, soprattutto nel quarto e nel quinto secolo, si rivelano fattori disgreganti nelle controversie teologiche. In Occidente il vescovo di Roma ha saputo domare queste forze disgreganti con un'energia ostinata e sicura che suscita l'ammirazione" (nota p. 542). Ma se Harnack loda il vescovo di Roma perché sacrifica la varietà orientale all'unità romana, l'orientalista Hans Heinrich Schäder descrive positivamente questo manifestarsi orientale del primitivo pluralismo cristiano. "La marcia conquistatrice di Alessandro Magno e la conseguente formazione di regni greci nell'Asia Anteriore sono eventi decisivi nella storia dello sviluppo spirituale dell'Oriente. Una certa unità culturale tra i popoli del Vicino Oriente era già stata preparata dagli imperi assiro e neo-babilonese e dal loro successore, culturalmente ancora più ricco, l'impero achemenide persiano. Dario I aveva promosso un avvicinamento reciproco dei popoli sottomessi. Più tardi, la creazione dell'impero di Alessandro costituì un'altra condizione favorevole: i popoli che vi si raccoglievano avevano un patrimonio culturale che da secoli si sforzava di comprendere l'altrui cultura e di raggiungere con lo scambio reciproco un arricchimento maggiore. È difficile immaginare quale forza trascinatrice e vivificante fosse comunicata con Alessandro alla cultura orientale dalla *Weltanschauung* greca. Le singole culture non solo si ravvivarono, ma si inserirono in un complesso che portava il sigillo dell'unità e che chiamiamo *Ellenismo*... Nel Vicino Oriente l'ellenizzazione era inarrestabile. Ma se per i Romani l'influsso greco aveva costituito una provocazione della coscienza nazionale, c'era da chiedersi se l'ellenizzazione dell'Oriente porterebbe con sé una graduale soppressione delle singole fisionomie nazionali. Invece, è sorprendente constatare come la diffusione orientale del Cristianesimo primitivo (che pure si adattava allo

spirito ellenista più di qualunque altra religione) si accompagnasse a un movimento inverso nel quale i caratteri nazionali, addirittura si evidenziavano. Ciò si dovette specialmente alla istanza missionaria cristiana, di annunciare a ciascun popolo la buona novella nella sua lingua, dopo che Paolo aveva dato l'esempio con il suo parlare ai giudei da giudeo e da greco ai greci. Infatti le Chiese orientali svilupparono, appena nate, le loro tendenze autonomiste. La traduzione della Bibbia in siriaco, nella seconda metà del secolo II, inizia un movimento che continua con la nazionalizzazione in Egitto della Chiesa copta, in Armenia della Chiesa armena, in Georgia della Chiesa georgiana e che trova la sua espressione più tipica nelle Chiese dei Siri orientali e dei Siri occidentali" (Hans Heinrich Schäder, "Der Orient und das griechische Erbe", *Die Antike* iv (1928) 226-265; reprint Id., *Der Mensch in Orient und Okzident*, Munchen 1960, pp. 107-160).

Per Harnack "Il vescovo di Antiochia, come pure quello di Alessandria, sembrano aver avuto dal diritto consuetudinario, una competenza su tutto l'Oriente. Ma, fatta astrazione da tale competenza, la sfera in cui si applicava il potere di Alessandria (il sud) e quello di Antiochia (il centro e il nord) era limitato. Cappadocia ed Efeso ebbero uno sviluppo nel senso dell'autonomia" (p. 564). A questo proposito Harnack cita il lavoro di Pavel Giduljanov, *Mitropolity v pervye tri veka xristiaznstva* (Moskva 1905), di cui loda la carta geografica della metà orientale dell'Impero nei primi tre secoli cristiani. Mi domando se non sarebbe opportuno tener conto di questi apprezzamenti storici di Harnack anche a proposito dei patriarchi cattolici orientali e delle loro competenze territoriali.

Questa versione francese dell'opera di Harnack ha pure una *Postface* di Pierre Maraval. Vi si ripetono i giudizi elogiativi che accompagnarono l'uscita delle diverse redazioni. "Opera essenziale e fondamentale", riferisce Maraval, aggiungendo che "Harnack vi attua un'erudizione senza lacune, ha letto i testi nella loro lingua originale... ne trae le conseguenze con grande capacità di sintesi, con passione ed entusiasmo" (pp. 762-763). Maraval riconosce che oggi conosciamo meglio il giudeocristianesimo, la gnosi e abbiamo maggior esperienza nel dialogo interreligioso, ma conclude che questa opera di Harnack rimane "una somma notevole sotto molti punti di vista, non solamente in quanto insieme di dati, ma in quanto ammirevole sintesi sulla vita cristiana dei primi secoli" (p. 766).

V. Poggi, S.I.

Martin Tamcke, *Das orthodoxe Christentum*, O.H. Beck, München 2004, 112 SS. (5 Abb.).

Das kleine Taschenbuch des Göttinger Ordinarius für ökumenische Theologie will kurz und zuverlässig den Nichtfachmann über Geschichte und Gegenwart der orthodoxen Kirchen informieren; behandelt unter diesem Oberbegriff werden die griechisch-byzantinische und slavische Ortho-

doxie sowie die sog. vorchalkedonischen Kirchen des Orients (Kopten/Äthiopier, Syrer/Inder, Armenier), die früher oft als monophysitische und nestorianische (assyrische) Kirche bezeichnet wurden. Ein erster Teil ist der geschichtlichen Entwicklung der Teilkirchen, ein zweiter deren Glaubenspraxis einschließlich ihrer *oft* übergangenen Mission gewidmet, ein dritter der Lehre. Das Bändchen ist leicht lesbar und am Ende durch ein Glossar der Fachtermini, Literaturhinweise sowie ein Personenregister gut erschlossen.

Bei einigen Punkten ergeben sich aber doch kritische Anfragen. Eine Lücke resultiert aus dem bewußten Ausschluß (Einleitung, S. 7f.) der unierten Ostkirche, die freilich durch ihre Minderheitenposition unvermeidliche Überschneidungen mit der lateinischen Tradition aufweisen; es ist auch nicht klar, was mit den "aus protestantischen Reformansätzen innerhalb des Ostkirchenspektrums erwachsenen Ostkirchen" (s. ebd.) gemeint sein soll: sind es die bei einigen protestantischen Ostkirchenkundlern bevorzugt behandelten russischen Altgläubigen (Altritualisten) mit ihrer Protesthaltung gegen die offizielle Kirche, oder neuzeitliche Vermischungen protestantischer und orthodoxer Liturgien (z.B. in der Ukraine), die aber die entsprechenden Gemeinden nie in den Rang selbständiger Kirchen erhoben haben? Problematisch erscheint auch die unkritische, unkommentierte Übernahme des Parallelitätsanspruchs des römischen Primats wegen Petrus und Paulus mit dem byzantinischen durch den Apostel Andreas (S. 18), zumal dann der angebliche Aufenthalt des letzteren in Rußland ausdrücklich als Legende (S. 23) gewertet wird. — Die entscheidende Bestätigung des Moskauer Patriarchats durch die östlichen Patriarchen erfolgte erst 1593 (S. 24). — Der Kanon von Addai und Mari (S. 47) *ohne* die Einsetzungsworte ist von Rom immerhin als authentisch und legitim neben den herkömmlichen Kanones deklariert worden und insofern ökumenisch unproblematisch. — Das Todesdatum des Gregorios Palamas ist nach neueren Forschungen (A. Rigo) schon 1357 (S. 81); Barlaam von Seminara war kein "scholastischer Theologe" (kennt Thomas von Aquin nur dem Namen nach), wohl aber ein konsequent aristotelischer Philosoph (s. ebd.). Bei der Darstellung der Lehre fehlt für die nachbyzantinische Theologie (Turkokratie) der innerorthodoxe Vorwurf der "Pseudomorphose" (G. Florovsky) (vgl. S. 100). — All das mindert aber nicht das zu Anfang abgegebene positive Urteil.

G. Podskalsky, S.J.

Historia ecclesiastica melchitarum

Ignatios Dick, *Melkites. Greek Orthodox and Greek Catholics of the Patriarchates of Antioch, Alexandria and Jerusalem*, Sophia Press, Roslindale, MA, 2004, pp. 224, s.i.p.

Il libro traduce in inglese un buon esempio di come si debba presentare una Chiesa Orientale, nella sua nascita, la sua storia e la sua attualità. L'ori-

ginale, *Les Melkites, Grecs Orthodoxes des Patriarcats d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem* era uscito in francese, nel 1994 per le edizioni Brepols. Il nome, Melchiti, viene da *malko*, termine siriaco per indicare il *basileus*. I melchiti sono cristiani che seguono in cristologia la formula del Concilio calcedonese (451) convocato dal *basileus*. È la cristologia delle due nature, divina e umana, nell'unica persona di Cristo. Il centro originario di questa Chiesa è Antiochia e la lingua primitiva e liturgica è il siriaco. L'A., melchita lui stesso, è bene informato sulle due Chiese melchite. Sa per esempio che Niceforo Foca con la sua occupazione della Cilicia provoca la reazione e indirettamente la Crociata dei Latini. Sa che quando i Crociati giungono ad Antiochia, l'unico patriarca per Franchi e Melchiti è melchita. Che il canonista greco Balsamone, patriarca di Antiochia, impone ai melchiti la liturgia di Bisanzio. Molto più tardi il siriaco è soppiantato, nella parlata viva, dall'arabo. Nel secolo XVIII, l'anno 1724, una parte della Chiesa Melchita si unisce a Roma. Nel 1729 una disposizione romana proibisce la *communicatio in sacris* tra le due Chiese melchite. Nella seconda metà dello stesso secolo, l'anno 1772, il papa Clemente XIV estende la giurisdizione del patriarca melchita cattolico di Antiochia sui melchiti cattolici di Alessandria e di Gerusalemme. L'A. si sofferma su personaggi importanti fra i melchiti cattolici. Ricorda Germanos Adam, uno dei promotori della *nahda* o rinascimento della cultura araba. Cita alcune sue idee che potrebbero aiutare il papa nell'esercizio del ministero petrino: il papa ha diritto divino al primato, ma il suo primato deve contemperarsi con il diritto divino dei vescovi successori degli Apostoli e con il diritto a una certa quale autonomia delle Chiese, che oggi si chiamano *sui iuris*. L'A. cita anche i vari Massimo che salgono sul trono patriarcale melchita cattolico: Massimo III Mazlun, che ottiene il riconoscimento del *millet* cattolico da parte del sultano; Massimo IV che, a detta di Atenagora, difende al Vaticano II gli interessi dell'Oriente cristiano; Massimo V Hakim che si occupa dell'applicazione del Vaticano II da parte della sua Chiesa e provvede all'organizzazione della diaspora al di fuori dei territori patriarcali. È interessante il confronto con la Chiesa melchita ortodossa, dove il patriarca di Gerusalemme, eletto nel 2001, Ireneo, pur essendo greco di Samo, non è riconosciuto da Israele a causa delle sue manifeste simpatie palestinesi. Anche la sezione del libro intitolata *Dottrina* continua il confronto fra le due Chiese, che potrebbero imitare la purificazione della memoria suggerita da Atenagora e da Paolo VI con il *Tomos Agapis*, togliendo la scomunica del 1724 anche fra le due Chiese melchite. Lodevole pure l'*Antologia* con testi dell'epoca indivisa, di Romano il Melode, di Giovanni Climaco, Giovanni Damasceno, Teodoro Abu Qurra, dei Canoni Arabi di Nicea, ecc. fino ad epoche più recenti, con testi di Macario III Zaim e di Cirillo V Zaim. Dei melchiti cattolici si leggono scritti di Massimo III Mazlum, di Gregorio II Yussef e di Massimo IV Saiegh, per tornare nuovamente a melchiti ortodossi contemporanei con Giorgio Khodr, Ignazio IV Hazim. L'Antologia finisce con una lettera a quattro mani scritta nel 1991 dai due patriarchi melchiti ortodosso e cattolico per aiutare

Russi Ortodossi e Ucraini cattolici a superare le rispettive difficoltà di dialogo dopo la fine dell'epoca sovietica. La quarta rubrica, di arte sacra, comprende la musica. La quinta rubrica è dedicata alla vita spirituale e tratta di liturgia e monachesimo. La sesta s'intitola *Profilo della comunità* e traccia la situazione dei melchiti sotto il dominio islamico, servendosi anche del libro di Courbage e Fargues con le statistiche dei cristiani sotto l'Islam arabo e turco. Nel mondo i melchiti ortodossi sarebbero 7 milioni e i melchiti cattolici poco più di un milione. La settima rubrica s'intitola *Organizzazione ecclesiastica* e paragona sotto questo aspetto le due Chiese. L'*Appendice* contiene statistiche, l'elenco dei sinodi particolari della Chiesa melchita cattolica, dei Patriarchi ortodossi, dei Patriarchi melchiti cattolici, l'elenco degli attuali vescovi melchiti cattolici e quello degli attuali vescovi melchiti ortodossi. Infine una Bibliografia. Ben vengano simili sussidi sulle varie Chiese.

V. Poggi, S.I.

Historia Proximi Orientis

Christelle Jullien, Florence Jullien, *Apôtres des confins. Processus missionnaires chrétiens dans l'empire iranien*. Res Orientales XV. Groupe pour l'Étude de la Civilisation du Moyen-Orient, Bures-sur-Yvette 2002, pp. 318.

Au dos de la couverture, le texte de présentation se conclut par cette affirmation: "Un manuel de référence sur l'implantation du christianisme au-delà de l'Euphrate". Mais à vrai dire, si l'on veut utiliser ce livre comme un "ouvrage didactique présentant, sous un format maniable, les notions essentielles d'une science, d'une technique" (Petit Robert), on risquera d'être un peu désappointé. En effet, ni la structure de l'exposé, ni le type de rédaction choisi ne répondent vraiment à la définition du manuel.

L'ouvrage est divisé en deux parties, la première intitulée "Trajets d'apôtres" (p. 17-117) et la seconde "Dynamiques de christianisation dans l'empire iranien" (p. 119-258); la conclusion, très brève et dépourvue de note, ne remplit que deux pages. Viennent ensuite trois cartes assez sommaires, une chronologie qui débute avec les Arsacides et s'achève en 676 (p. 265-266), une longue bibliographie (267-300) et des index étendus. Si, grâce à ces derniers, il est possible de retrouver facilement l'information que l'on cherche – ce qui est le propre d'un manuel —, l'agencement du volume ne satisfait guère aux exigences de clarté et de simplicité que l'on attend de ce genre de publication. On ne trouve pas ici, surtout dans la première partie, un exposé diachronique des faits et cela se ressent même dans la manière de citer les sources: pourquoi mettre Salomon de Basra avant Denys Bar Salibi (p. 60a) ou Procope avant Ammien Marcellin (p. 164a, mais cf. p. 171, n. 105)? Tout au long du livre, il est fait un usage intempestif de termes ecclésiastiques tels

que primat, pape, patriarche, presque tous utilisés de façon anachronique: à Chalcédoine, ce n'est pas le "patriarcat" que reçoit Jérusalem (p. 70b, n. 68 et 254a), car le titre n'apparaît que plus tard; sur une même colonne, on trouve pour le IIIe siècle un pape à Rome, un évêque à Alexandrie et un siège patriarcal à Antioche (p. 168b).

On repère aussi pas mal d'incohérences, comme le nom divin écrit différemment p. 32a et 34a, ou bien Édesse qui devient Urhaï six lignes plus bas (p. 155b). P. 141b, le grec ne correspond pas au français "de *notre* loi", mais comme il est presque partout massacré (les habituels problèmes d'ordinateur; un sommet p. 204b: ψεο' καῖ ουρανιν]οντεθ), on ne sait trop que dire. En syriaque aussi, il ne manque pas non plus d'erreurs, e.g. p. 169b deux fois ܐܪܝܘܣ. On nous parle de "Faustus de Byzance" p. 154, n. 5, mais un "pseudo" lui est ajouté plus correctement p. 161a. Mais où trouver cet auteur dans la bibliographie? Il est perdu sous "Écrivains arméniens" p. 269a, qui ne cite que Langlois et ignore les travaux de N. Garsoïan; p. 270a, à la fin de cette même section consacrée aux sources syriaques et arméniennes, apparaît curieusement Zacharie le Rhéteur, alors que Jean d'Apamée est placé dans les sources ecclésiastiques gréco-latines. Dans la section des ouvrages généraux, on n'ose à peine relever les titres allemands, car ils rejoignent le triste sort du grec. Mais pas même Darmesteter se sauve! Quant au P. Placid Podipara, c'est sous son prénom qu'il a été cité, bien que dans ce cas, les A. soient plus excusables.

On relèvera aussi la tendance à une certaine langue d'école, avec des expressions comme "potentialité de christianisation" (p. 145b), "trajectoires individuelles" (p. 153b, 163a), "indice" ou "cheminement intégrateur" (p. 167b et 183a). D'autres sont franchement malheureuses: "une homélie inédite attribuée au pseudo-Chrysostome" (p. 89, n. 112), un "auteur melkite de langue syriaque" au Ve siècle (p. 238a) ou la surprenante "Église copto-égyptienne" (p. 51b). P. 73, n. 1, il faut lire "Scété" à la place de "Nitrie" qui est une appellation ancienne tout à fait erronée. P. 202 et n. 119, le patriarcat juif disparut en Palestine avec Gamaliel VI, dans la deuxième décennie du Ve siècle, et les références de la note se rapportent à l'institution d'un impôt romain. P. 237b, à la place de "Chalcédoine", il faut lire "Constantinople". P. 213, n. 20, Héraclas d'Alexandrie, si c'est de lui dont il s'agit, n'a certainement pas été l'élève d'Origène à Césarée, cf. Eusèbe *HE* VI, 3, 2. P. 255, le Concile de Nicée parle encore d'"Aelia" et non de "Jérusalem", ce qui n'est peut-être pas indifférent (p. 253b).

Parmi les auteurs modernes cités, certains ne méritent pas à notre avis autant de crédit que les A. veulent bien leur accorder, mais la question est délicate et il conviendrait de discuter chaque point litigieux en détail. Pour l'histoire ancienne du christianisme en Éthiopie, il conviendrait de se référer à H. Brakmann, *Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum*, Bonn 1994. Au sujet des Albanais (p. 47, n. 27), on pourra voir maintenant la synthèse de M. Bais, *Albania caucasica. Ethnos, storia, territorio attraverso le fonti greche, latine e armene*, Milan 2001. Sur la politique des Sévè-

res en matière religieuse, cf. *Gli imperatori Severi. Storia, archeologia, religione*, édités par E. dal Covolo et G. Rinaldi, Rome 1999, avec une mise à jour, « Dieci anni dopo », p. 187-196, par dal Covolo de son ouvrage *I Severi e il cristianesimo. Ricerche sull'ambiente storico-istituzionale delle origini cristiane tra il secondo e il terzo secolo*, Rome 1989.

Bref, cet ouvrage n'est pas ce que la couverture, imprudemment, nous invitait à croire. Mais plus nous sommes entré dans sa lecture, plus nous en avons apprécié, malgré certains défauts, les qualités intrinsèques. Si l'on veut bien chercher autre chose qu'un nouveau Labourt — ni le livre de M.-L. Chaumont de 1988 ni celui-ci ne remplacent vraiment *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide* de 1904 —, on prendra grand plaisir à consulter l'œuvre des deux A. et à dialoguer avec elles. Car la première qualité de leur travail est l'honnêteté intellectuelle, ainsi que la délicatesse de touche dans l'exposé et l'on trouve même des phrases du type "il semble qu'on puisse suggérer" (p. 140a). De telles tournures ne témoignent ni de préciosité ni de scrupule excessif, mais d'une forme de pensée qui constitue l'horizon de ces micros-études rassemblées en un volume. En effet, nous n'avons pas tant affaire ici à une synthèse historique qu'à une suite de monographies très riches d'où se dégage néanmoins un point de vue unitaire résumé dans la conclusion.

La nature du style qui favorise le dialogue se note particulièrement dans la fréquence des verbes au conditionnel et mieux encore dans les points d'interrogation qui ponctuent titres et paragraphes. À chaque fois, c'est une invitation à poursuivre la discussion et approfondir la recherche. On admirera aussi la méticulosité des chapitres de la première partie où les A. tentent de désembrouiller l'écheveau (le mot est employé p. 62a) des traditions apocryphes sur la mission des apôtres. Parmi les thèmes qui nous ont particulièrement intéressé, relevons l'itinéraire de Thomas mis en parallèle avec la route de la soie (p. 93ss), ainsi que l'étude sur l'apôtre et le marchand (p. 215ss). Les remarques sur le bilinguisme sont importantes (p. 179, 207, 211) et méritent d'ultérieures investigations, en parallèle cette fois avec la situation en Syrie occidentale et en Égypte; les pages sur la liturgie chorale (p. 180ss) et plus encore sur l'onomastique (p. 174ss) dépendent par trop des résultats de ces recherches à venir pour nous satisfaire dans leur état actuel.

Les rapports avec l'Égypte peuvent être éclairants sur deux autres points. Tout d'abord, les découvertes de l'oasis de Dakhla ont modifié nos connaissances sur le monachisme manichéen. Si les A. utilisent largement les nouvelles sources sur Mani — ce qui rend leur ouvrage novateur en bien des endroits —, elles n'ont pu intégrer ces documents papyrologiques qui nous dévoilent la vie d'un groupe manichéen de périphérie dans le deuxième et le troisième quart du IV[e] siècle. Contrairement à ce que pouvait écrire naguère M. Tardieu: "Le monastère... est établi en ville" (*Le manichéisme*, Paris 1981, p. 75), on en trouve un près du village de Kellis, cf. *Coptic Documentary Texts from Kellis*. Volume 1 *P. Kell. V (P. Kell. Copt. 10-52; O. Kell. Copt. 1-2)*, I. Gardner, A. Alcock, W.-P. Funk (edd.), Oxford 1999, p. 76, et l'on ne saurait

parler dans ce cas de "camouflage"; il convient donc de modifier l'image donnée p. 222b-223a.

Il y a en revanche un point sur lequel l'analyse s'est fourvoyée. Ce ne serait qu'un détail, s'il n'était *repris en conclusion* et risque ainsi de passer pour argent comptant, car on lit p. 259: "Dans la typologie des mouvements de christianisation, le courant de la *paideia* apparaît comme un phénomène religieux et culturel essentiel mettant en valeur l'émergence d'un type d'évangélisateur, le *philoponos*". Or, à considérer les sources utilisées pour décrire ce nouveau venu, on se rend compte que le matériel n'est rien d'autre que des textes bien connus qui concernent non pas la Syrie ou la Perse, mais l'Égypte (cf p. 213-215). Les *philoponoi* sont fréquemment mentionnés dans les papyrus: ce sont les membres des confréries religieuses que J. Gascou a joliment appelées des "clubs de dévots", cf. *Un codex fiscal hermopolite* (P. Sorb. *II* 69), Atlanta 1994, p. 76b. L'étude fondamentale à leur sujet reste celle d'E. Wipszycka, "Les confréries dans la vie religieuse de l'Égypte chrétienne", publiée dans les *Proceedings of the XIIth International Congress of Papyrology*, Toronto 1970, p. 511-521, reprise dans Ead., *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive*, Rome 1996, p. 257-278.

Il faudrait citer, pour être équitable, les excellentes pages de la seconde partie consacrée à la relecture de son passé opérée par l'Église d'Orient dans l'effort de se distinguer du siège d'Antioche, tout en s'identifiant par rapport à lui. Le dernier mot n'est peut-être pas dit, mais il y a là matière à reflexion. Et un livre qui fait réfléchir est, somme toute, un bon livre.

Ph. Luisier, S.I.

Monumenta Proximi-Orientis VI. *Égypte (1700-1773)*, par Charles Libois S.I. Monumenta Historica Societatis Iesu Vol. 155, Monumenta Missionum Vol. LXVII. Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma 2003, pp. LX + 658.

"Le présent volume est le quatrième et dernier de l'histoire de la Compagnie en Égypte avant la suppression en 1773. Il est aussi le dernier de la série *Monumenta Proximi Orientis*" (p. IX). Comme l'A. l'annonce avec peut-être une pointe de nostalgie, le voici arrivé à la fin de son entreprise, commencée dix ans auparavant, avec un volume dont la première pièce datait de 1547, cf. les comptes rendus dans *OCP* 60 (1994) 318-319, 62 (1996) 509-511 et 69 (2003) 252-255. On voit souvent des projets plus faciles à réaliser qui s'ensablent ou disparaissent; celui-ci a bénéficié de la ténacité et de l'engagement de l'A. qui, avec une constance remarquable, a su achever son travail, car de longues années de préparation et l'excellente connaissance des archives n'expliquent pas toute sa réussite.

Après une Introduction de soixante pages numérotées en chiffre romain qui comprend la bibliographie, la description des sources imprimées et manuscrites, ainsi qu'une présentation générale de la vie des Jésuites en Égypte

tout au long du XVIII[e] siècle jusqu'à la suppression de la Compagnie, sont édités 244 documents. Chaque pièce est intitulée par le nom de l'expéditeur, s'il s'agit de lettres, ou de l'auteur, s'il s'agit de mémoires. La date, les références exactes aux archives, une brève description physique du document et, quand il est de plus ample proportion, un sommaire du texte en précèdent l'édition. Si la pièce a déjà été publiée quelque part, cela est dûment indiqué. On trouve ainsi plusieurs extraits d'ouvrages contemporains qui parlent de la résidence du Caire et de son fameux jardin, une espèce d'oasis au milieu de la ville (cf. e.g. p. 360). Comme c'est aussi dans les premières décennies du siècle que Claude Sicard œuvre en Égypte, il n'était pas question de reprendre dans ce volume les quelques soixante documents publiés par S. Sauneron et M. Martin à l'Institut français d'archéologie orientale du Caire en 1982 (cf. p. li; mais on lira avec grand intérêt les deux portraits de Sicard laissés par N. Bruny, p. 521-524 et le Frère Wasmer, p. 546). À la fin de l'ouvrage, comme dans les volumes précédents, on trouve diverses notices biographiques et l'index analytique.

Pour les années 1700-1706, sur les 105 pièces éditées, un tiers seulement est publié pour la première fois, car il s'agit encore des missions d'Éthiopie (cf. le volume précédent), un imbroglio de tentatives toutes plus ou moins malheureuses faites en concurrence par les Franciscains et les Jésuites, les uns s'appuyant sur la Congrégation de la Propagande à Rome, les autres sur la France de Louis XIV. C. Beccari, dans sa grande collection des *Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentales* et J.-P. Trossen, dans sa thèse présentée en 1945 au PIO et publiée en 1948 à Luxembourg sous le titre *Les relations du patriarche copte Jean XVI avec Rome (1676-1718)*, s'en étaient déjà bien occupés.

Les protagonistes jésuites de cette époque sont le P. Bichot, en Égypte de 1701 à 1704, et le P. Verzeau. De ce dernier, on retiendra en particulier le document inédit 44, mal placé, puisqu'il forme pendant au n° 82 et constitue des réflexions plutôt acerbes du Père sur la lettre que le négus Iyasu I[er] avait envoyé à Clément XI en date du 28 janvier 1702, que l'on peut lire maintenant dans l'ouvrage de O. Raineri, *Lettere tra i pontefici romani e i principi etiopici (sec. XII-XX). Versioni e integrazioni* (Cité du Vatican 2005), n° 52, p. 210-222, avec traduction en diverses langues occidentales; le P. Verzeau a rédigé sa note alors qu'il était déjà à Rome (cf. point 15, p. 147). Quant au P. Bichot, dont le Roi Soleil en personne estimait le zèle "fort peu discret" (p. 261; cf. aussi p. 232 et 235), il faut bien reconnaître qu'il ne manquait pas de qualités. Apprécié par le patriarche Jean XVI, il lui propose le modèle des écoles jésuites en Europe pour l'éducation des Coptes (p. 174); il prend part également à leurs cérémonies liturgiques, revêtant même leurs ornements (p. 184).

L'affaire des écoles tient aussi à cœur au P. Guillaume Dubernat, en Égypte de 1702 à 1711, lui qui, par son mémoire transmis au Bollandiste Du Sollier et les textes publiés dans les *Lettres édifiantes*, fera notablement progresser la connaissance de l'Église copte en Occident (cf. n° 98). L'instruc-

tion de la jeunesse lui paraît le meilleur moyen pour "saper" l'ignorance "qui est extrême" (p. 264-265). Ce beau projet ne deviendra réalité que lentement et avec difficulté. Ce sont les PP. Claude Sicard et Elia Aleppino, d'origine maronite, qui le feront progresser. Dans une dissertation fort intéressante rédigée à Rome vers 1750 par un certain "D. Filippo Ason" — serait-ce un pseudonyme adopté par Tukhi? — sous le titre "Dello stato del Christianesimo nell'Egitto" en vue de l'union des Églises, l'auteur écrit en conclusion: "Tutta la difficoltà dunque restringesi alla maniera di provedere efficacemente, che i Copti siano Maestri de' Copti" et plus loin, il ajoute: "ogni Copto, qualche poco capace, impegnato a propagare la Religione, opera più lui solo con una sola brevissima essortazione, che tutti i Missionarii latini uniti insieme con tutte le loro prediche" (p. 433-434). Si le ton est passionné, l'idée de fond reste essenticlle.

Les documents inédits permettent de compléter ou corriger l'histoire des débuts de l'Église copte catholique. Par exemple, A. Colombo, *La nascita della Chiesa copto-cattolica nella prima metà del 1700* (OCA 250), Rome 1996, p. 32, n. 18, mettait en doute les conversions opérées par le P. Sicard dans le Delta, mais le n° 121, p. 318, est catégorique à ce sujet. On sait que la puissance protectrice des missionnaires, Capucins, Jésuites et Franciscains de la Propagande, et par là-même des Coptes Catholiques, était la France jusqu'à l'établissement du consulat vénitien en 1745, puis c'est la République de la lagune qui assumera cette tâche qui passera finalement à l'Autriche, après l'annexion de Venise. Au n° 229, p. 549, on apprend la cause assez futile de ce changement et qu'il ne plaisait guère à la Congrégation de la Propagande qui désirait retourner à l'état antérieur, sans succès comme on vient de le dire.

Tout au long de l'ouvrage, il ne manque pas de documents pour étoffer encore le dossier trop fourni des chicanes entre les missionnaires au sujet de deux questions liées, vitales pour le développement de leurs œuvres et de la communauté copte-catholique, à savoir le "*ius parochiale*" défendu avec des arguments qui laissent pantois (cf. p. 354: "la nostra chiesa... dove s'ufficia come fosse in mezzo di Roma") et la *communicatio in sacris*, à laquelle le P. Sicard consacrera une *Dissertation* passée dans Mansi, vol. 46, p. 169-176 (cf. n° 162). Mais il ne manque pas non plus de témoignages d'estime réciproque entre les divers ordres religieux qui travaillaient en Égypte et quand la Propagande demandera aux Jésuites qui nommer comme vicaire général, c'est le candidat franciscain proposé avec chaleur par le P. Buman qui sera élu (cf. p. 555).

Au fil des pages, on découvrira beaucoup d'informations sur la liturgie (e.g. les mariages célébrés pendant la nuit, p. 542), sur l'histoire culturelle ou sanitaire (la peste est toujours aux aguets), sur les routes empruntées et le temps utilisé pour les voyages (e.g. p. 301, une navigation de Bône/Annaba à Alexandrie en 25 jours) etc. Retenons ici au moins une notice qui semble inédite sur la mort violente du patriarche grec d'Alexandrie Cosmas II († 28. 11.1736): dans une lettre datée du 14 janvier 1737, Raphaël Tukhi raconte

que le patriarche reçut une centaine de coups de bâton pour être monté à cheval — seul l'âne était permis aux chrétiens — et qu'il mourut des suites de ces brutalités (p. 470).

Comme le volume précédent, celui-ci a été publié tel que composé à l'ordinateur. Malgré le soin apporté, il reste des passages en double (p. 87, 457) et un certain nombre de coquilles (e.g. le divertissant "trucs" de p. 183), mais ce sont là peccadilles dans la masse documentaire mise si diligemment à disposition des chercheurs. Encore une fois, remercions l'A. pour avoir terminé avec tant de bonheur son entreprise.

Ph. Luisier, S.I.

Iconica

Ioanna Zervou Tognazzi, *Teologia visiva*, Edimond, Città di Castello 2003, pp. 170, € 30,00.

"Le icone ... conservano ciò che la mente non è riuscita a custodire" (p. 9). Questa opera di una specialista di lingua madre greca vuol riempire le lacune che la mente, e specialmente la mente occidentale, secondo lei, non ha saputo colmare. Vale la pena presentare qui alcune delle posizioni dell'Autrice, perché illustrano come molti Ortodossi pensino delle icone.

Come i libri canonici furono fatti risalire agli Apostoli, per garantirne la canonicità contro gli Apocrifi, così anche simboli come ΙΧΘΥΣ ed icone (p. 14). Come dirà più tardi s. Basilio, le icone risalgono ad una tradizione (παράδοσις) degli Apostoli, che l'A. fa risalire alla tradizione orale iniziata da loro (p. 31). Il fatto, ben documentato, che Eusebio di Cesarea rifiutò un'icona di Cristo a Costanza, vedova di Licinio, provocò una reazione negativa nei riguardi di questo rifiuto, da parte dei Padri del IV secolo (pp. 17-18). Il tema della sapienza, così difficile da localizzare, trova il suo posto canonico, scevro da speculazioni di parte, nell'icona della "*Mesopentecoste*", festa a metà strada tra Pasqua e Pentecoste, che ricorre il mercoledì della quarta settimana di Pasqua e che dura otto giorni; si tratta dell'icona "Cristo Sapienza di Dio insegna nel tempio" (*Lc 2, 46-47*) (p. 22). Sulle Porte regali del *bema* della chiesa dell'Evangelistria, Berati, in Albania, mentre s. Giovanni è ispirato dallo Spirito Santo, e s. Luca è aiutato da s. Paolo e s. Marco da s. Pietro, s. Matteo è assistito dalla sapienza (p. 28). A detta di s. Gregorio di Nissa, la pittura ha più valore della predicazione (pp. 35-36, annotazione 12). Sul senso di *traditio* nel diritto romano ci informa G. Barone, adesso archimandrita Nilo (pp. 31, 36, annotazione 5). Anche se l'*Ancora della fede* non commenta le affermazioni dei Padri che danno valore apostolico e canonico all'iconografia (p. 42), s. Epifanio, a detta dell'A., sarebbe padre dell'iconoclastia solo a causa di lettere che il concilio del 787 non assegna a lui, ma la cui autenticità è problema ancora aperto (p. 43). Quanto alla tematica della "filosofia della trascendenza" (pp. 49-61), l'A. ricorre al paragone tra

luce e raggi per spiegare la distinzione tra essenza ed energie (p. 59). Anche se valgono regole canoniche da osservare, e nonostante la stretta somiglianza con i prototipi, nessuna icona è copia servile di un'altra (p. 60). Il concilio Quinisesto del 692 proibirà, nel canone 82, di dipingere il Precursore che indica l'Agnello, e nel canone 100 condannerà quegli iconografi che, per produrre piacere, offuscano la mente (p. 66); ma l'A. non dice niente del canone 73, che scomunica chi dipinge la croce sul pavimento. Ciò che è detto degli apocrifi richiede un'ulteriore distinzione: gli apocrifi che appaiono sulle icone non sono approvati dalla Chiesa (p. 67), ma di fatto le icone riprendono molti motivi dalla letteratura non-canonica; vedi, a questo proposito, il libro di G. Passarelli, *Iconostasi: la teologia della bellezza e della luce* (Milano 2003, da noi presentato in OCP 69, 2003, 489-490).

Abbondano dettagli interessanti. I Padri di Nicea II ricorrono ad un passo di s. Cirillo di Alessandria per mostrare la limitata libertà dell'iconografo, che non peccherebbe se dipingesse Isacco sull'asino o senza asino (*Teologia visiva*, p. 75). Si parla del sinodo di Francoforte del 794 (p. 77), ma non sull'interludio iconoclasta in Europa, dal 824-827, associato con il vescovo Claudio di Torino (cf. OCP 67, 2001, 184). Ad ogni modo, la Chiesa bizantina non aveva proposto un rapporto di consustanzialità tra immagine e prototipo, come falsamente asserito da alcuni occidentali, perché εἰκών, come spiega Niceforo, (patriarca, 807-815) vuol dire *"essere simile"*, escludendo in partenza tale pretesa identità (*Teologia visiva*, p. 77); vedi anche il dilemma dello Studita (pp. 77-79), che abilmente rovescia quello di Costantino V Copronimo. L'A. pensa che il frequente accostamento occidentale a forme bizantine sia stato un tentativo di compensazione per la mancanza di sacralità delle raffigurazioni presenti nelle chiese (p. 80), giudizio non sostenuto da un'analisi di corrispondenti opere occidentali; riporta a proposito il dialogo, svoltosi a Ferrara nel 1438, tra Giuseppe II e Gregorio Melisseno (p. 80). A p. 81 la tesi dell'A.: "Nelle chiese ortodosse, gli scritti apostolici, la predicazione degli apostoli, le elaborazioni teologiche e i dogmi, tessuti con un sottile pensiero e con un profondo simbolismo, tradotti in immagini, sono tuttora visibili in assoluta armonia con le forme architettoniche secondo il programma iconografico stabilito nel settimo concilio ecumenico dai padri che, fedeli ad ogni principio di fede tradizionale e ad ogni decisione, avevano ripetuto che le scene sacre equivalgono alle scritture e alla predicazione, escludendo l'ispirazione da testi a-canonici affinché la pittura fosse sempre teologia visiva!" La Chiesa adopera la formula calcedoniana per correggere le deviazioni ereticali (p. 85). "I discorsi metaforici dei padri rivestivano profondi misteri, ma il devoto Giacomo ... li ha arricchiti con episodi da lui inventati, riducendo l'essenza dogmatica a favola ..." (p. 86). A p. 93 Nestorio è chiamato anacronisticamente "patriarca". Inoltre, l'A. si distacca da I. Grabar che interpreta l'altra donna nell'Epifania sull'arco trionfale di S. Maria Maggiore in chiave di maestà imperiale (p. 98) e invece vi vede la personificazione della sapienza in quanto Cristo è Sapienza di Dio incarnata (p. 94). Molta attenzione è data al filo rosso nell'Annunciazione del fronte-

spizio (p. 95), riprodotta a p. 108, sui battenti della porta del *bema*, nel *katholikon* del monastero di Vatopedi, sul Monte Athos. La Vergine ha in mano rocca e fuso, simbolo del corpo che con quel filo tesserà (p. 107), in riferimento al corpo di Cristo, e al filo di sangue necessario, ma nega recisamente che questo filo provenga dall'apocrifo Giacomo (p. 95). Cristo appare in molte icone con veste rossa, che rispecchia il colore del sangue (p. 106). Anche nell'icona russa, sull'"Unione ipostatica di Dio con gli uomini ...", a p. 112, Maria tesse il corpo del Figlio di Dio da un fiocco rosso. N. Cabasilas († 1392) commenta il fatto della veste rossa (p. 113). L'A. fa notare l'avvertimento di Innocenzo I, che "lo scritto che va sotto il nome di Giacomo il minore è disapprovato e condannato dalla Chiesa di Roma" (p. 95). Nella pittura bizantina, conclude l'A., gli eventi, perdendo il loro valore storico, si rivestono di un linguaggio metaforico e sacro, proprio perché l'iconografia esiste per evidenziare precise necessità teologiche (p. 97).

La Zervou passa poi in rassegna le dinastie macedone (867-1056) e comnena (1081-1204), la paleologa (1261-1453), ma anche la Rus' non è dimenticata (p. 101; vedi p. 124). La corredenzione è estranea alla teologia bizantina (p. 115). L'opera di Teodoro Metochita († 1332) nel monastero di Chora è una conferma che l'iconografia non rispecchia l'apocrifo (p. 115). A p. 120 si dice che queste scene sono da vedere come strettamente connesse con quelle dell'Antico Testamento raffigurate nel *parekklesion* — ecco forse cosa vuol dire non-apocrifo: connesso con la Scrittura! L'A. avrebbe potuto rifarsi allo studio *Apocryphité. Histoire d'un concept transversal aux religions du livre*, sous la direction de Cl. Mimouni (Turnhout 2002). Quanto all'icona che rappresenta il germoglio di Iesse, essa ha come base la profezia di Isaia sull'incarnazione di Dio (*Teologia visiva*, p. 123).

Lungi dall'essere mera decorazione, conclude l'A., le pitture che ricoprono le mura delle chiese sono teologia visiva, mettendo a fuoco la parola del Signore (p. 161). Ma ciò che ella vuol dire con teologia visiva praticamente non è tematizzato, oltre al riferimento commentato a testi patristici, conciliari e bizantini. Basta pensare al libro di E. Trubetskoi, *Theology in Color*, per non menzionare P. Florenskij, *Porte regali*, per vedere le possibilità aperte ad un autore ortodosso. È un fatto comunque che i libri sulle icone non accennano a finire. Il testo che qui presentiamo, pur trattando sbrigativamente gran parte della produzione occidentale, merita di essere letto, per i testi patristici che cita e perché trasmette quella consapevolezza di ciò che è un'icona, che molti Ortodossi nutrono, illustrata attraverso icone scelte con gusto.

E. G. Farrugia, S.I.

Indica

Geevarghese Chediath, *The Catholicos of the East*, trans. A. J. Joy, [MS Publications], Trivandrum 2005, pp. 133; Idem, *The Malankara Catholic*

Church, trans. A. J. Joy, [Bethany Sisters' Publications], Kottayam 2003, pp. 334, s.i.p.

Here are two English translations from the original Malayalam of two books by a prolific Syro-Malankara writer. The former work situates historically the Catholicos of the East, starting with the Church of the East of the Persian Empire. Its task is to clear the confusion created by some Syro-Orthodox writers in India who claim that the Persian Church was once under the jurisdiction of the Patriarch of Antioch. But this patriarch had only a Maphrian as his representative in Persia, while the Catholicos-Patriarch of the Persian Church was quite independent of Antioch. The Maphrian's status was different from and inferior to that of the Catholicos of the East Syrian Church. The practical scope of the book is to rebut the claim of the Indian Jacobites (Syro-Orthodox) to be one-up with their Antiochian connection: the Catholicos of the East (Kottayam, India) did not succeed in 1912 to any Catholicos! It is a clear and popular presentation, albeit with an apologetic vein in favour of communion with Rome.

The latter work was published earlier but it has now become very relevant with the elevation of the Syro-Malanakara Church as a Major Archiepiscopal Church and the installation of His Beatitude Mar Cyril Baselios, Archbishop of Trivandrum, as the new Major Archbishop on 14 May 2005. Chediath's book presents a comprehensive picture of this Church, its past history, the reunion of 1930, the personalities involved with Mar Ivanios, the members of the hierarchy since then, the religious of the Malankara Catholic Church today, its stand with regard to ecumenism and its own identity in the Roman Catholic communion. With an appendix of the list of the parishes and missions of this Church and another for the explanation of the terms used, the book is a very useful and informative resource.

Chediath (born 1945) teaches at St. Mary's Malanakara Major Seminary, Trivandrum, and is a tireless writer who has published more than 80 books. He may produce as many more with his zeal for numbers, not equalled by care for quality. There are indeed defects in both the books reviewed here, which the author could have removed by a careful revision. Other defects are more subtle, like his rendering (2005, p. 70) of a text of St. John Chrysostom cited by the Second Vatican Council: *"qui Romae sedet, Indos scit membrum suum esse"* (LG 13, n. 9). He renders *"qui Romae sedet"* with "he who is ruling in the Roman See." The Greek original Ῥώμῃ καθήμενος is correctly rendered as *"qui Romae est"* (PG 59, 361), whereas the LG has translated it literally. The meaning is "the person who lives in Rome knows that the Indians are his members" (N. Tanner, *Decrees*, II, p. 859): compare ὁ καθήμενος ἐν τῇ ἐρήμῳ (PG 65, 77), meaning "a hermit." But Chediath makes the point well: the Church in India was not an isolated, unknown community; it was well known in Rome — so much so this was known to Chrysostom and his audience!

G. Nedungatt, S.I.

The Directory of the Syro-Malabar Church 2004, The Syro-Malabar Major Archiepiscopal Curia, Kochi, Kerala 2004, pp. 837, Rs. 500.

Although the different eparchies of the Syro-Malabar Church have long been publishing each *its own* directory, it is the first time that the Syro-Malabar Church as such publishes a single common directory. Since this Church is the second most populous Eastern Catholic Church with 3,674,115 faithful (to quote from the Directory, p. XXXII: "Syro-Malabar Church at a Glance"), the importance of this timely publication is obvious. And the authorities and the editors surely deserve our gratitude.

While the Directory contains the usual information any directory is supposed to furnish, certain features make this one particularly attractive and useful. Such are a map of each of its eparchies, a passport size photo of the eparchial bishop as well as his coat of arms with his motto. The Directory obviously depends upon the eparchial directories for a short history of the eparchy, its statistics and institutions, whether religious, educational, cultural, medical, or charitable, etc. At the end there is a list of all the Catholic dioceses of India, with their telephone, fax and email numbers.

For a future edition one could wish greater cooperation on the part of all concerned, mostly Latin religious institutions that have Syro-Malabar members, but no province ascribed to this Church. The total number and the names of Syro-Malabar priests belonging to these institutions cannot obviously be supplied in the Directory without the cooperation of their respective authorities. One could also wish more careful editing of the contents of the various introductions. And an English language editor could surely improve not a little the language and style.

G. Nedungatt, S.I.

Joseph Kallarangatt (ed.), *Paurastya Daivasastra Darsanangal* (Malayalạm), [Eastern Theological Perspectives], OIRSI, Kottayam 1997, pp. 1293, Rs. 325.

The late Pope John Paul II issued his apostolic letter *Orientale Lumen* on 2 May 1995. Marking that occasion, a massive Malayalam volume of 1293 pages was published in Kerala, which I am now reviewing or rather presenting on the tenth anniversary of *Orientale Lumen*. This can appear a little too late in the day. The delay was due to the simple fact that the book was not sent for review to OCP. It was instead handed last year to the present reviewer by its editor Joseph Kallarangatt, then President of Paurstya Vidyapitham, Kottayam, with his characteristic personal touch. It deserves special mention here for two reasons: first, it will be an indirect way of recalling *Orientale Lumen* on its tenth anniversary; second, the editor of this volume has since been promoted as the Bishop of Palai, succeeding Mar Joseph Pallikaparampil (an ardent promoter of Oriental studies, to whom the present

volume is dedicated). Whether this promotion will slow down his scholarly output or not, he has already an impressive number of publications to his credit, mostly unknown outside Kerala owing to language barriers. The present volume lists fourteen of his published books, of which only one is in English. The others are in Malayalam, where he figures as either their author, co-author, editor or translator. But since then he has published half a dozen books more, working all the day and most of the night — he confided to me, he needs to yield to the nightly sleep only three hours! Seeing his vast production, one may be reminded of the poet's flower, blushing unseen and wasting its perfume on the desert air. But that would be an outsider's view: the perfume is surely not wasted, as will be seen from a brief presentation of the present volume.

The volume contains forty-three articles including the introductory essay by Dr. Sr. Sophy Rose on eastern theology. I give up the idea of even listing all the articles or naming all the authors. Some of the articles are translations: for example, there are three translations from F. C. Burkitt, two from Sebastian Brock — to mention only two outstanding names in the study of the Syriac East. Two articles by the editor himself have been translated, bearing the titles "Church and Liturgy" and "*Orientale Lumen*: An Assessment". The idea is to reach out to a vast range of educated Malayalee readers, for whom writings in foreign languages may be inaccessible for reasons of language or availability.

With his *Orientale Lumen* Pope John Paul II wished chiefly to draw the attention of the Western Church to the heritage of the East, since it can cast light on the Western heritage itself and enrich it. The pope's idea is well epitomized in his famous imagery of the two lungs with which the Church needs to breathe in order to be healthy. However, the East of *Orientale Lumen* is predominantly, if not exclusively, the Greek East, given the pope's bipolar vision of two centres of ancient Christianity, the Latin West and the Greek East. Actually, there were three centres (Greek, Latin and Syriac), and Sebastian Brock in a lecture held in 2004 at the Pontifical Oriental Institute, Rome, suggested a modification of the imagery of the two lungs (OCP 71/2005, 5-20). Indeed, already in 1995 some perceptive commentators of *Orientale Lumen* had pointed out that the apostolic letter *Orientale Lumen*, with its overriding concern to promote dialogue between the Latin and the Byzantine traditions, had largely "ignored the Churches of the Syriac, Alexandrine and Armenian traditions" (Michel van Parys, "*Orientale Lumen*: une lettre apostolique sur les Églises d'Orient," *Irénikon* 68/1995, 211). The main concern of the present book is to focus attention on the Syriac tradition, which is also the heritage of the Thomaschristians of Malabar.

The book is divided into three parts. The first part is devoted to the Church of the Thomaschristians, called Mar-Thoma-Nasrani-Sabha. Fourteen articles expound its history, liturgy, spirituality and canon law. Part II, entitled "East Syriac Tradition" and containing fifteen articles, attempts first to spell out the identity of this tradition. It then deals with the various com-

ponents of this tradition, especially theological and liturgical: life and salvation, pneumatology, ecclesiology, sacraments, liturgical music, liturgical feasts. Part III carries the title "Syriac Tradition" in general and presents the various facets of this tradition: "The Syriac Church and the Greek Church" (F. C. Burkitt), "The Two Poles of the Syriac Tradition" and "Ancient Syriac Monasticism" (both by Sebastian Brock), "Church and Liturgy" (Joseph Kallarangatt), the Jesus Prayer, the Code of Canons of the Eastern Churches, Church Unity, the Syro-Malankara Church, "*Orientale Lumen*: An Assessment" (Joseph Kallarangatt).

Nearly half (19 out of 43 to be exact) of the articles are translations. But there is no reference to the originals. This is surely to detract from the scientific method. The rationale of the omission is probably the fact that for most of the projected reading public the reference would be of no practical use. However, this explanation is not quite satisfactory, since the footnotes of the original text are left in English and are not translated into Malayalam. In any case, lack of indication of the original source prevents me from checking the accuracy of the translations.

In the Foreword to the volume, Father Mathew Vellanickal, former President of Paurastya Vidyapitham, draws attention to the widespread neglect of the Syriac tradition. In the last article, Father Joseph Kallarangatt returns to this neglect. "Though *Orientale Lumen* devotes much attention to the Christian East, the theological perspectives of this apostolic letter are focused on the twin poles of Greek East and Latin West. The Syriac East is not duly considered" (p. 1256). Again, "The Semitic mould in which Christianity was cast needs to be studied more closely" (p. 1257). Taking a positive approach, Kallarangatt then dwells on the chief strength of the Syriac tradition, namely monasticism, and spells out, in the wake of *Orientale Lumen*, some of the common features and themes of the Eastern tradition like divinization, apophatism and tradition.

Knowledgeable persons are all at accord that more attention to the Syriac tradition can be beneficial to the Church. But why is this conviction not more widely shared? The present volume does not pose the question. Although many valuable sources of the Syriac tradition were published in the twentieth century, they are scattered in various collections: *Patrologia Syriaca, Patrologia Orientalis, Sources Chrétiennes, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. This does not help to create a general impression favourable to the Syriac tradition as the third pole of the Christian heritage, on a par with the Greek and Latin heritage. To create this public impression it may be helpful, if not necessary, that the monuments of the Syriac tradition be gathered together in a single series called *Patrologia Syriaca*, on a par with the *Patrologia Graeca* and the *Patrologia Latina* of Migne.

Having abstained from a detailed presentation of the volume, I have now also to forego any critical comments, which would not be in keeping with the rather popular nature of the publication. As was already mentioned, the main concern of the editor is to make available in the Malayalam language,

to a wider reading public, the riches of the Eastern tradition, particularly of the Syriac branch. The translations mostly read well. They do not read like translation, but as original Malayalam compositions. This is to say that the translation has been well made. However, the same cannot be said about the rendering of certain foreign names. It is to be noted that Malayalam differs from English enormously, since its written form corresponds almost perfectly to the pronunciation. In other words, its script is almost phonetic. For example, take Basil, the name of the famous Cappadocian Father. Basil is pronounced in English Băsil (rhyming with "gas, bat", etc.), not Bāsil (rhyming with "base, basin," etc.). but it is in this latter form that Basil is rendered on p. 1260, for which there is no justification. Reaching back to the Greek original, the pronunciation of "a" would be closer to "a" in "father". In Kerala in general, the rendering of foreign words in Malayalan is already a slaughter house. The names of world leaders and stars (Arafat, Scalfaro, Agassi) are twisted to death, and the names of places like Athens are mutilated without regard either for the original or for its standard English rendering. In such a climate, the lot of Basil in the present volume could not be different. Moreover, translators have seemingly not followed any uniform criterion. For example, on p. 1015, *Eisagoge* is left in the Roman (or English) script, while the name of its author Porphyry has been rendered in Malayalam script. But these critical comments, made almost out of compulsion, should not detract from the appreciation that is due to a very useful work.

G. Nedungatt, S.I.

Pius Malekandathil (ed.), *Jornada of Dom Alexis de Menezes: A Portuguese Account of the Sixteenth Century Malabar*, LRC Publications, Kochi 2003, pp. LXXXIII + 603, Map 1, Rs. 500 / € 20,00.

The editor of the present volume is a rising star in the field of Church history in India. He was reader in the Department of History, Goa University, when he brought out this volume; currently he is reader in the Department of History, Sri Sankaracharya University of Sanskrit, Kalady, Kerala. He has already a number of publications to his credit. In the present volume he has made available in English translation a well-known Portuguese work, published at Coimbra in 1603 and much cited by historians ever since: *Jornada do Arcebispo de Goa Dom Frey Aleixo de Menezes, Primaz da India Oriental, Religioso da Ordem de S. Agostinho*. A long subtitle follows, in the usual style of High Medieval books, which is captured tersely by Father Malekandathil in the subtitle of the present volume: "A Portuguese Account of the Sixteenth Century Malabar."

As the publisher Bosco Puthur, who heads the Liturgical Research Centre (LRC), has noted, the *Jornada* is a mine of information from the Portuguese perspective. With the eclipse of the Portuguese *padroado* in India the Portuguese language has all but ceased to be read in Kerala, except by a few die-

hard scholars. Therefore, as Puthur has observed, Pius Malekandathil "deserves our gratitude for the great service he has done by translating the book and editing it with copious, critical and scholarly footnotes."

A French translation of the *Jornada* was published in 1609 from Bruxelles and a Latin version in the following century in 1745 from Rome, but an English translation has had to wait for four centuries. This fact is regretted by His Beatitude Varkey Cardinal Vithayathil, Major Archbishop of the Syro-Malabar Church, in the Foreword [spelt unfortunately "Forward" in the volume, which is not a slip, as it is repeated on pages XIV and LXXI, pointing to a confusion creeping in ever more widely into the circles of the unwary]. But he appreciates this "unique historical treasure" from an Indian perspective, while being frankly critical of the interested Portuguese perception. Malekandathil has shrewdly balanced the Foreword with a "Message" from a second hierarchical personage, His Beatitude Raul Nicolau Gonsalves, Archbishop of Goa-Daman and Patriarch of East Indies. The latter underscores the "cleansing of a Christian community of its errors and heresies," through the Synod of Diamper, the validity of which he upholds valiantly against Jonas Thaliath (1952), with citations from an anterior work of Gregorio Magno Antão (1938), and supported by K. L. John's *Road to Diamper* (1999). The "Message" rightly expresses the "earnest hope that this book may serve a good [inner-Church] ecumenical purpose, too, that is, to build a bridge of openness and understanding." Such was also the intent of another recent work on the subject, namely, George Nedungatt (ed.), *The Synod of Diamper Revisited* (Kanonika 9), Pontificio Istituto Orientale, Rome 2001, to which, however, no reference is made in the "Message."

The substantial and scholarly Introduction (53 pages) by the editor-translator supplies a valuable key to the understanding of the *Jornada* (meaning "journey") with its high point, the Synod of Diamper. The translation itself is enriched with abundant footnotes. At the end of the volume there is a valuable list of "Places Mentioned in the *Jornada* and Their Corresponding Modern Names," followed by a detailed Index and a folding map of "Places of Malabar (Kerala) as described in *Jornada* (1606)."

It may be useful to make clear at the outset that *jornada* is more dense in meaning than the English "journey" or "travel" and has a wide range of connotations in Portuguese, extending from "journey" to "battle." Whereas "travel" or "journey" connotes for us today enjoyment and pleasure, of old it conjured up danger, challenge and adventure. Look at the gamut of meanings given for *jornada* in a very valuable dictionary: "a journey, travel by land, the travel of a day, movement, march, journey of soldiers, an expedition, a voyage with martial intentions; a battle" (see D. José de Lacerda, *A New Dictionary of the Portuguese and English Languages*, containing ... a selection of terms obsolescent or obsolete..., Imprensa Nacional, Lisbon 1871, p. 554). All these various shades of meaning are probably intended by Gouvea, who was not interested in merely narrating the local movements (journeys) of his hero Menezes, but wanted to exalt his struggles against the

demons of heresy and error and glorify his final victory. Malekandathil has noted this: "Gouvea recorded several episodes of resistance towards Dom Alexis Menezes.... [T]he instances of resistance were so projected as to picture him as a hero and show how the Archbishop overcame all resistances...." (pp. LXVIII-LXIX). *Jornada* is a martial journey, *struggle* unto victory.

Bosco Puthur thanks two scholars, "Rev. Dr. A. Mathias Mundadan CMI and Rev. Dr. C. A. Abraham for having gone through the final text of [the translation of] *Jornada* and offered valuable suggestions." Bowing to their authority, one may as well desist from examining the fidelity of the present translation vis-a-vis the contents of the original. In any case, these scholars are surely not responsible for the regrettably high number of slips in proof reading, starting with three misprints in the first two lines of the Publisher's Note!

As regards fidelity to the language of the original, the translation is faithful to a fault. The translation is in fact so literal, sentence by sentence, word by word, as to be an echo of Portuguese. This is the chief defect of this otherwise worthwhile and excellent volume: fidelity to the point of obscurity and betrayal. The first sentence of the Preface of Gouvea runs into twenty-one lines in translation (p. LXXV), the following sentence flies into twenty-six, and the volume ends with an equally serpentine sentence creeping across twenty-one lines (p. 591) — making up as it were an *inclusio*! This is not necessarily the record high, but just above the average. The reader is never free of the grip of the feeling of perusing a translation. Here is a random sample of a comparatively short sentence, which can give a foretaste of the book.

"The Malabaris use the word *Caimals* (Kaimals) to big lords of the vassals, exempted in their governments like the kings, but most of them have confederation and alliance and a certain way of subjection with some of the big kings, who are bound to help them and defend them, and the *Caimals* must help the kings in their wars, and the king of Cochin knew that as soon as he declared war on the *Caimal* of *Coregeya* (Kodakara) the Samorin would come to his rescue with his people, with which per force he would give up the siege of *Cunhale* (Kunjali) and the Portuguese without his help would desist from it" (pp. 113-114). I am afraid there may not be many takers.

Now let us make a comparison selecting a sentence of like length from a contemporary (1603-1604) Portuguese document written by Francisco Ros, *Ralação sobre a Sierra* ("Report on the Serra"), British Library MS Add. 9853, ff. 86-99 (525-538), to (a part of) which there is apparently a reference in Gouvea himself (p. LXXIX). This document has been edited by Vincenzo Poggi and Jacob Kollaparambil, with an English translation by the latter (see *The Synod of Diamper Revisited*, mentioned above, pp. 299-367). On p. 318 there is a Portuguese sentence running into eight lines. Its English translation also runs into eight lines, but is divided into three short sentences (p. 319). The translation in fact does not read like translation. We may well pre-

sume that a twenty-one line convoluted Portuguese sentence was read and understood with pleasure in the seventeenth century. But such a long sentence will be irksome to English readers today, if it is understood at all by the average reader. To produce the same intelligibility and pleasure in a contemporary English reader it will have to be divided into five or more short sentences in translation. Fidelity to the source language at the expense of infidelity to the receiving language, is a wrong — and unjust — notion of fidelity. A twenty-one or twenty-six line sentence did not presumably produce in Gouvena's readers of the seventeenth century the feeling of reading an old tome but literary delight. Its English translation, measure for measure, would evoke in today's readers a feeling of revulsion. The translator has cheated the author and turned traitor. Lo, the injustice!

I can do no better than repeat here, by way of conclusion, what I wrote reviewing another work of translation (also published in Kerala) for this same number of OCP. Translation is a task that lies beyond the range of grammar books and dictionaries. It is an art, and as the ancients said, art is to hide art. Translation succeeds most if it does not read like translation, as Eugene Nida remarked during a two-week course on Bible translation at the Pontifical Biblical Institute, which I had the good fortune to attend.

G. Nedungatt, S.I.

Paul Pallath, *Important Roman Documents Concerning the Catholic Church in India*, OIRSI Publications, Kottayam 2004, pp. 279, Rs 100.

Monsignor Paul Pallath has published in about a decade nine books and over fifty articles in the midst of fulltime work as an official of the Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments, plus newly appointed guest professor at the Pontifical Oriental Institute, Rome.

The present volume is a very useful source book. It contains thirty-seven documents issued by the Roman Apostolic See during the last five centuries. Most of the texts are in Latin, which are printed on the left hand page, accompanied by an English translation on the right hand page. These documents concern all the three Churches that make up the Catholic Church in India: the Latin Church, the Syro-Malabar Church and the Syro-Malankara Church. The first four documents deal with the erection of the dioceses of Goa (1534, elevated as an archdiocese in 1557), of Cochin (1557) and of Mylapore (1606). These dioceses were under the Portuguese *padroado* (patronage), which was extended and imposed on the Thomaschristians. In this regard there are six documents in chapter two, entitled "The Encounter Between East and West: Restriction and Delimitation of the Church of St Thomas Christians." Chapter three contains two documents regarding the suppression of the *padroado* in India by Pope Gregory XVI in 1838 and its reestablishment by Pius IX in 1857. Four documents in chapter four deal with the erection of the new Latin hierarchy in India and the final elimina-

tion of the Portuguese patronage. In the next two chapters, seventeen documents are devoted to the Syro-Malabar Church, starting with the erection of two Apostolic Vicariates in 1887. Five of these documents deal with the pastoral care of the Syro-Malabar faithful outside its territory. In the eighth and last chapter, two documents concern the Syro-Malankara Church.

A list of all these 35 documents with their date and source is given in the beginning before the General Introduction. Each chapter starts with a brief historical introduction to orient the reader through the documents placed under it. A brief token index concludes the volume.

The book does not claim to stand on a par with the scientific level of the *Documenta Indica* of Josef Wicki, compared to which it is rather popular in presentation. It will, however, be very useful to those interested in studying Indian Christianity based on historical sources but do not have access to them, either because they are not easily available or because of the Latin language barrier. The English translation given in the present volume will bring them to the range of most readers for the first time, including doctoral students, who feel that their Latin, even after three or four years of study, does not measure up to the task. They will be grateful to Mgr. Pallath for his translations. Some of them, however, are not his. For example, the translation of *Quae maiori* on p. 235 is taken from *Synodal News* 1 (1993) 12, with a few minor changes; but the debt is not acknowledged.

Translation is a task that lies beyond the range of grammar books and dictionaries. It is an art, and as the ancients said, art is to hide art. Translation succeeds most if it does not read like translation, as Eugene Nida remarked during a two-week course on Bible translation at the Pontifical Biblical Institute, which I had the good fortune to attend.

The English translation of Pallath is generally satisfactory, though some might wish it were uniformly more readable. A single sentence running into thirty-seven lines (pp. 55-57) is not readable English today as translation of sixteenth century curial Latin, which aimed at impressing with rhetoric, but not for clarity or style. A sentence by sentence rendering is not always faithful translation. Occasionally we meet with some inaccuracies, too. A few random samples: "praelatio" (p. 48) is not "predilection" (p. 49) but "high status" (cf. "prelate"); "volumus" (pp. 232, 234, 270) is not "we wish" (which is too weak) but "we want," or "we enjoin"; for "rerum discrimina" (234) "crises" is too strong in the context, where "vicissitudes" will suit better; "gremium" (264) is not "womb" but "bosom" or "lap"; "votum" (266) is not "vote" but "desire" or "wish;" and "constat" (274) is not "it results" but "it is certain," hence here idiomatically, "as all know." Such blemishes are mostly harmless. But there is one, which has caused much headache to many, although it has to do with a simple word that all have learnt in the first year Latin: "nomen." A look into its use in some of these documents can be helpful.

In the apostolic constitution *Quae maiori*, with which Pope John Paul II erected the Syro-Malabar Church as a Major Archiepiscopal Church, we

read: "Apostolica Nostra usi potestate Ecclesiam Syro-Malabarensem constituimus *Ecclesiam* archiepiscopalem maiorem Ernakulamensem-Angamaliensem nomine appellandam" (p. 234). Its translation runs as follows: "making use of our apostolic authority we constitute the Syro-Malabar Church as a major archiepiscopal Church under the title of Ernakulam-Angamaly" (p. 235). The same English text may be found in *Synodal News*, except for the omission of some capitalizations like We, Our. The translation given for "nomine" by both is "under the title." But is it correct? Let us first look at the use of "nomen" in some other documents.

1. "Paulus Papa V... oppidum de Meliapor hujusmodi civitatis *nomine*, titulo et honore decoravit" (p. 54). Translation: "Pope Paul V...endowed [better: adorned] the town of Mylapore with the *name*, title and honour of a city" (p. 55). — Surely, Mylapore was not given its name by Pope Paul V. What he did was to elevate that town to the rank of a city: he called the town a city.

2. "Alter sit meridionalis cum ordinaria residentia proprii Vicarii Apostolici in urbe 'Cottayam' a qua nomen accipiet" (p. 192). Translation: "the second will be in the south with ordinary residence in the city of Kottayam, from which it will derive its name" (p. 193).

3. "Archiepiscopi Trivandrensis sedem in urbe Trivandrum, a quo archidioecesis ipsa *nomen* mutuatur, constituimus" (p. 266). Translation: "We constitute the see of the Archbishop of Trivandrum in the city of Trivandrum, from which the archdiocese itself takes its name" (p. 267).

Other examples of the use of "nomen" could be cited, but from these three it is clear that *nomen* is not "title" but *name*. In the first example the context suggests "rank" to render "nomen," which is followed by "titulus." In *Quo maiori*, the translation of "nomine" with "under the title" is clearly wrong. This becomes obvious when we consider that titles are not given to Patriarchal Churches but to Patriarchs. Hence in his address at the installation ceremony the Apostolic Pro-Nuncio George Zur rightly referred to the new Major Archbishop as the "supreme hierarch, with the title of Archbishop Major of Ernakulam-Angamaly" (*Synodal News*, 1, 1993, p. 21). This reflects the tradition. When a Patriarchal Church is established, a certain see is normally erected as the Patriarchal see, even as when an archdiocese is established, a particular see is elevated or constituted as an archdiocesan see (e.g. Trivandrum, in the example 3 above). With *Quo maiori*, the Archbishop of Ernakulam, Mar Antony Padiyara, was promoted as Major Archbishop of the newly constituted Major Archiepiscopal See called "Ernakulam-Angamaly," from which he was to derive his title. The title of the head of a Patriarchal Church can go well beyond a single city-see. Examples: Patriarch of Moscow and All Russia, Syriac Orthodox Patriarch of Antioch and All the East. (See Ronald Roberson, *The Eastern Christian Churches: A Brief Survey*, 6th ed., Rome: Pontificio Istituto Orientale, 1999; revised ed., Bangalore: TPI, 2004). But several have erroneously understood "Ernakulam-Angamaly" as a "title" of the Syro-Malabar Church instead of the Major Archbishop. Un-

fortunately, the Latin original of *Quo maiori* is itself not a paragon of precision.

Most of the 35 documents are not qualified as a decree, an apostolic constitution, a *bull*, a *letter*, *etc*. *This* qualification is not something superfluous. For example, a student will designate *Quae maiori* in general terms as a document, but will hardly find his way to refer to it specifically as an apostolic constitution, which it is. Moreover, in order to identify the source of the various documents, one has always to refer back to the list in the beginning of the book, where, however, there is no page indication. It would have been much easier and more useful to the reader, if the body of each document was preceded by its qualification, source and a short summary. Even so, Mgr. Pallath has done a very valuable service by making accessible a selection of important documents, which if consulted and studied, can impart historical solidity to much Christian writing in India, which is often uninformed by history and is woven out of fancy or wishful thinking.

G. Nedungatt, S.I.

Selvister Ponnumuthan (ed.), *Christian Contribution to Nation Building: A Third Millennium Enquiry*, Documentary Committee of CBCI-KCBC, Cochin 2004, pp. 440, Rs.550/€ 25/$ 30 [Distributors: Book Centre, St. Joseph's Pontifical Seminary, Carmelgiri, Aluva 683102, Kerala].

Whereas Christians in India once enjoyed a secure and privileged status under the British Raj, the situation gradually changed after the independence of the country in 1947. Already before independence, a resurgent Hinduism under the leadership of Vivekananda had claimed superiority over Christianity on the count of a vaunted tolerance of all religions. Apart from the claim being untrue to history, after independence extremist elements in Hinduism have not been particularly tolerant of Christianity. In their ideology of *Hindutva*, India belongs to Hindus (with a play on the same root of the two words), and Christianity is foreign in origin and in its historical link with colonial domination and exploitation. In this impassioned climate — which is all too curtly and unfairly called "Indian prejudice" by one writer in the book under review (p. 304) — Christians in India, a tiny minority of 2.4 percent of the population, found the year 2002 a godsend occasion to celebrate the combined jubilee of India's two great missionaries, St. Thomas the Apostle (1950 years since his arrival in India in the year 52) and St. Francis Xavier (450 years since his death in 1552) and to proclaim aloud the full Indianness of Christians through their two-thousand-year history as well as for their manifold contributions to nation building. One echo and record of that proclamation is the present volume, beautifully brought out in getup and quality printing.

In contents, the book is a collection of thirty-three articles, preceded by a Foreword and an Introduction. The articles vary not only in size, ranging from three pages to twenty, but also in origin and quality. Some are speeches delivered during a mammoth meeting of the aforesaid jubilee celebrations held in November 2002 at the Marine Drive, Cochin, Kerala. Some other articles are papers presented at a history seminar organized as part of the jubilee, while still others are essays written specifically for this jubilee commemoration volume.

The book has four parts. The first article in Part I is a speech delivered at the concluding session of the jubilee meeting on 17 November 2002 by Dr. A.P.J. Abdul Kalam, President of India, a Muslim. It adds lustre to the whole collection. It is entitled "Collaboration for Nation Building" (pp. 23-27). An old-boy of St. Joseph's College, Trichinopoly, run by the Jesuits, he has on several occasions avowed publicly his indebtedness to Christian educators as his "role models." A scientist by profession, he was involved in the Indian Space Programme before his election as President of India. He has since become the icon of India's constitutional secularism. In his moving speech he told the story of the seminal contribution to the Indian Space Programme by Christians who generously ceded the land at Thumba, near Trivandrum (capital of Kerala), vacating thousands of houses of the fisher-folk, their school, the church and even the bishop's residence. This decision was made by the people gathered for worship in the church and responding to a sermon preached by their bishop Peter Bernard Pereira. "When they said 'Amen', the message was that science has won! Spirituality has won! And human beings have won! So that is India" (p. 25).

As regards the other articles in the volume, we can hardly do more than let the titles tell the contents. In Part I, we find Pala K. M. Mathew, "The Role of Christians in India's Freedom Struggle"; Sebastian Paul, "Christian Spirit in the Indian Constitution"; S. Arockiasamy, "Contribution Towards the Emergence of the Conscience of the Nation"; Sebastian Karotemprel, "Harmony and National Integration Through Culture and Development"; Cyriac Thomas, "Christian Involvement in the Building Up of the Nation;" and E.P. Antony, "Remembering the Christian Stars of the Nation." The last two mention a few names of Christians, without any indication of time or place, and without describing the service they rendered. In clear contrast, most of the articles under Part II and Part III are well researched and very informative.

Eleven articles are grouped under Part II, which is entitled "Facing the Challenges of the Times." George Palackapilly, "Christian Contribution to Education, Language and Literature"; Alex Vadakumthala, "The Catholic Church in the Healthcare of India"; Jacob Punnoose, "Missionaries: A Boon to Indian Languages"; George Menachery, "Christian Influence in Art and Architecture of India." The following seven articles deal respectively with the Christian contribution to Indian philosophy (John Vattanky, who presents

three specialists, namely, Robert de Nobili, Richard De Smet, and John Vattanky); to philosophy, theology and culture (Francis Arackal: on philosophy more inclusive than the previous article); Indian spirituality (Antony Kalliath), anthropological studies (S.M. Michael); communications media (Jacob Srampickal), youth animation (Joe Arimpoor); and *religious life of women* (Dolores Rego)

Part III, entitled "Towards New Paradigms," contains six articles, which deal with new paradigms in social action (Prakash Louis); "Empowering the Oppressed in Society" (L. Stanislaus); "The Influence of Christianity in the Transformation of the Indian Society" (Thomas Dabre); interreligious dialogue (Sebastian Painadath); empowerment of women (Virginia Saldanha); "Collaboration with Grassroot communities" (Selvister Ponnumuthan).

In the concluding Part IV, "The Way To Be Together," there are nine articles which are a sort of miscellany. The first is a rapid historical overview of the "Origin and Growth of Christianity in India: Early Period (52-1599) by Benedict Vadakkekara, and the second is a response to it by Mathias Mundadan. "The Role of the Church in Contemporary India" is addressed by Paul Puthanangady Next follows the text of the short address on the relationship between the Church and the State by the Cardinal Archbishop of Bombay, Ivan Dias, delivered on the closing day of the jubilee meeting. The same subject is briefly commented on by another cardinal, the Major Archbishop of Ernakulam-Angamaly, His Beatitude Varkey Vithayathil. A theological reflection is offered by Cyril Mar Baselios (elevated since as Major Archbishop of the Syro-Malankara Church) on "Jesus of Asia and Jesus for Asia." Christians are presented as "prophets of peace" by the Archbishop of Agra, Oswald Gracias, and as "promoters of justice" by Cyriac Joseph, an outstanding educationist. The final piece, aptly entitled "A Call To Be Together," is the homily preached by Crescenzio Cardinal Sepe, Prefect of the Roman Congregation for Evangelization during the concluding jubilee mass.

As already mentioned, many articles are well researched and well documented, but not all. Since it is obviously impossible to comment on them all here, let us focus on one, interreligious dialogue, an area where India may rightfully be expected to make a contribution. Sebastian Painadath, "Towards a Culture of Interreligious Dialogue in India" (pp. 314-319), classifies religions as belonging under two "streams of spirituality," the prophetic and the mystical, a well-known paradigm associated with R.C. Zaehner. It looks attractive and simple at first. On a closer look, however, it turns out to be too simplistic. It overlooks the fact that genuine prophets are also mystics, the greatest of them being Jesus of Nazareth, *the* prophet-mystic, who not only proclaimed, after a forty-day desert retreat, "The Father and I are one," but spent the nights regularly with the Father after spending the days with his children, revealing to them the Father. The paradigm also ignores or devalues the Christian mystics like St. John of the Cross and St. Teresa of Avila, who are second to none as mystics, although Indian mystics like Ra-

mana Maharshi and Ramakrishna have their own specific features. Closer home in time and space, a study of the Kerala mystic Blessed Mariam Thresia can show that the "two streams of spirituality" are already in intercommunion.

The detailed biodata of the contributors (pp. 427-440), which mentions, even if submissively, the achievements of each, serves to highlight the theme dealt with in the book: Christian contribution to nation building. However, this reviewer was struck by the absentees. All the contributors (except the first, the Honourable President of India, a scientist and Muslim) are Catholics — as if only Catholics had made any contribution to the nation that is worth mentioning! Where are the others? There is no explanation in the volume anywhere why it is not a joint venture of Catholics and other Christians since the contribution in question is not exclusively Catholic. The volume is thus a silent, negative commentary on practical ecumenism in India.

The quality of the articles varies greatly from the simple to the scholarly, not unusual in collective works. It is a pity that editorial freedom has not been used better to eliminate howlers like the following: "the whole world looked witnessed" (p. 71), "more wider and positive role" (p. 76), etc. Oswald Gracias has been turned into Oswald Gracious (p. 434) and Constance Beschi into Besky (p. 307). "Interreligious" (without the hyphen, like "international") is standard, not "inter-religious" (p. 6). These and other such blemishes mar the quality of the product.

There is a curious detail of chronicle worth pondering. "It was in March 2002, at the Jalandhar meeting that the Catholic Bishops' Conference of India (CBCI) decided to celebrate the Jubilee ...in November 2002" (p. 17). Indeed? A surprisingly short call from March to November for a nationwide jubilee, without even a nine-month gestation! It is not surprising, then, that some writers presented papers without the needed prior research. But, presumably, ecumenical cooperation in a great common cause was the greatest casualty. There is no word in the book about cooperation between Catholics and other Christians for its production or for the jubilee celebrations. Certainly there have been valuable contributions of other Christians like Gundert and Bailey to language and literature, and they are mentioned in the book, but all the contributors to the book are Catholics (except the lone Muslim President of India!). The impression thus created is that even in presenting the Christians in India as "prophets of peace" and "promoters of peace," they are not compact. An honest avowal of this fact would have been brave, albeit a dissonant note in the unflagging paean.

In spite of such limitations, the book is a bold and articulate witness to the fact that, although only 2.4% of the population in India is Christian, the Christian contribution to the nation building outstrips by far that proportion, especially in the area of education, healthcare and services of charity.

G. Nedungatt, S.I.

Islamica

Kenneth Cragg, *Muhammad in the Qur'an. The Task and the Text*, Melisende, London 2001, p. 224, s.i.p.

Il vescovo anglicano Kenneth Cragg, autore di altri studi sul Corano, come *The Event of the Qur'an* (1973 e 1994), *Readings in the Qur'an* (1988 e 1994), *Returning to the Mount Hira* (1994) e *Islam among the Spires* (2000), ricostruisce in questo libro, in base al Corano, la figura teologica di Muḥammad. I nove capitoli sono infatti un tentativo di teologia comparata fatta da un cristiano, in funzione dell'islamistica, per ovviare alle carenze di un dialogo che rischia di tacere le differenze per non compromettere l'incontro, con la conseguenza di non sapere da che punto partire. Quanto alla questione se per i cristiani Muḥammad sia un profeta, non è necessario risolverla previamente. Basta constatare che per i musulmani lo è. Semmai si chieda a loro perché lo ritengano tale. Il primo capitolo chiarisce infatti il rapporto di Muḥammad con la rivelazione coranica. Il Corano è parola di Dio. Muḥammad la riceve responsabilmente, con la speciale esclusiva missione di trasmetterla. Il secondo capitolo spiega il termine *hillun* attribuito a Muḥammad, nel senso di "libero, in terra nativa". Nel terzo capitolo si legge il segno profetico dell'avvolgimento nel mantello. Ne era avvolto Muḥammad nella grotta del monte Hira, quando udì la voce che comandava: Leggi! E fu l'inizio delle rivelazioni. Il capitolo IV interpreta cosa aggiunga *ummi* a Muḥammad. Non si riferisce al miracolo letterario del Corano, paradossale per un *ummi* che sia illetterato. Non significherebbe neppure ebreo, che appartiene alla gente del Libro. Non può essere neppure gentile o pagano, cioè privo di Scrittura sacra. *Ummi* attribuito a Muḥammad può dunque significare soltanto. colui che trasmette un messaggio sacro al suo popolo. Aggiungo a conferma che il libro di Suliman Bashear, *Arabs and Others in Early Islam* del 1997 si occupa di *ummi* e dell'evoluzione semantica del termine. Secondo lui significa dapprima che non è della gente del Libro. Poi viene a indicare il politeista. E infine, indica soltanto l'arabo, con una rivalutazione del beduino. Nel V capitolo Cragg afferma che la formula del Corano 2, 256, "Non ci può essere violenza nella religione", presuppone la fine dello stato di guerra dopo la fuga a Medina. Cragg cita a conferma la sura 47, versetto 4: "La guerra agli infedeli continuala fino all'ultimo sangue. I prigionieri li lascerai liberi, o dietro riscatto, alla fine delle ostilità". L'A. confronta questa politica con quella verso i cristiani degli imperatori romani dopo la svolta costantiniana. Il capitolo VI si sofferma sulle formule della benedizione augurale o *tasliya* rivolta all'indirizzo di Muḥammad, "Dio e i suoi Angeli lo magnifichino" e "gli rendano onore" ecc. Sono espressioni che il popolo musulmano continua a ripetere ogni volta che nomina Muḥammad, dimostrando la convinzione che trasmette fedelmente il messaggio coranico da parte di Allah. Il capitolo VII e il capitolo VIII si muovono su due linee parallele. L'una è islamica, a livello di Corano increato, preesistente nella tavola

ben guardata. L'altra è cristiana, cristologica. Hanno qualche cosa in comune queste due vie parallele? Lo hanno in quanto considerano ciascuna la rispettiva teologia come la maniera adeguata di comportarsi nei confronti dell'unico Dio. Eppure la diversità sussiste, preferendo la prima un rapporto di sudditanza a Dio (senso della parola *islām*) e l'altra una cristologia che comporta redenzione e grazia e serve il genere umano in prospettiva messianica. Il significato più caratteristico dell'Islam è sintetizzato nell'espressione araba *al-ḥamdu li-Llāh* e *subḥān Allāh*, lode e onore a Dio. I musulmani istintivamente rapportano ogni cosa alla sovranità di Dio. Trattando con loro, dobbiamo essere coscienti della nostra secolarizzazione. Noi rischiamo di mettere al centro l'uomo anzi l'individuo. Loro mettono al centro Dio. Corrono il rischio della teocrazia che dimentichi l'elemento umano. Questo libro, di non facile lettura, ma affrontato sulla base di una lunga familiarità con il Corano, è ammirevole per il coraggio con cui rispetta l'altro, come lui ama essere capito nella sua diversità. E anche un felice tentativo di leggere con gli occhi di teologo cristiano la figura di Muḥammad ricostruita dal Corano, non paragonando Muḥammad a Cristo, bensì il Corano a Cristo.

V. Poggi, S.I.

Islamo-christiana

Ibn al-Munağğim - Qusṭā Ibn Lūqā (IX secolo), *Una corrispondenza islamo-cristiana sull'origine divina dell'Islām.* Testo arabo, divisione e introduzione dell'Editore a cura di Samir Khalil Samir S.I.; Introduzione, traduzione e note a cura di Ida Zilio-Grandi; Indici a cura di don Davide Righi; Prefazione di Paolo Branca, [Patrimonio culturale arabo cristiano 8], Zamorani Editore, Torino 2003, pp. 317.

Questo testo arabo, tradotto e commentato in francese era già apparso nella *Patrologia Orientalis*, tomo 40, fascicolo 4, n° 185 (Brepols, Turnhout 1981). Si tratta di un fenomeno tipico all'interno del *dār al-islām*, o della società islamica, in cui è possibile una convivenza e un dialogo per il carattere pluralistico che tale società realizza. Infatti il musulmano *mu'tazilita* Ibn al-Munağğim corrisponde con il melchita scienziato e medico Qusṭā Ibn Lūqà. Il primo propugna la sublimità della religione islamica. Il secondo gli risponde polemicamente. Il testo, riferito a scambio epistolare del secolo IX, proviene da due manoscritti arabi, il più antico dei quali risale al secolo XVIII (ms. ar. n° 1335 della biblioteca Ma'lūf di Zahlé). L'altro, del secolo XIX, è conservato nel ms. ar. 664 della Bibliothèque de l'Université Saint Joseph di Beirut. Il *mu'tazilita* loda il Corano, i cinque pilastri dell'Islam, la purezza del suo monoteismo, la coerenza del Profeta, superiore a chiunque per saggezza e per giudizio. Sfida a comporre una sura uguale alle prodigiose sure del Corano, fosse pure la più breve. Il Cristiano, per nulla intimidito, risponde che un triplice vizio logico si è interposto nel ragionamento del mu-

sulmano: Primo, le premesse non sono universali. Secondo: le conclusioni non seguono le premesse. Terzo: il musulmano suppone dimostrato quanto invece non lo è. Quindi Qustâ ibn Lûqâ viene alle applicazioni concrete. Voi musulmani, egli dice, ritenete il vostro Profeta superiore a tutti gli altri. Ma gli Ebrei lo considerano inferiore a Mosè. I Cristiani lo ritengono inferiore a Pietro. I Zoroastriani inferiore a Zoroastro. I greci inferiore ad Alessandro Magno, a Pitagora e ad Aristotele. Qusṭā Ibn Lūqā affronta al-Munağğim anche quanto all'affermazione che il Profeta è *ummī* usando un linguaggio accessibile ai suoi ascoltatori. In realtà, secondo Qusṭā Ibn Lūqā, Muḥammad impiegava anche espressioni che gli Arabi non capivano. C'è dell'idealismo nel concepire il *dār al-islam* così propenso al dialogo. Una volta, a Bagdad, l'ebreo ibn Kammuna scrisse un libro sulle tre religioni monoteiste, (Sa'd B. Man'ūr Ibn Kammūna's *Examinations of the Enquiries into the three Faiths, A Thirteenth-Century Essay in Comparative Religion*. Edited by Moshe Perlmann, University of California Publications, Near Eastern Studies 6, Berkeley 1967). Ma dovette fuggire per salvare la pelle. Il cristiano Ibn Maḥrūma riprese il libro di Ibn Kammūna soltanto su quanto riguardava l'Ebraismo, senza entrare in polemica con chi deteneva l'autorità, cioè con l'Islam. (*Hawāshi d'Ibn Maḥrūma sur le Tanqiḥ d'Ibn Kammūna*, Etude et Edition critique par Mgr. Habib Bacha, Librairie Saint Paul, Jounieh, Liban 1984). Forse il cristiano Qusṭā Ibn Lūqā è più simile all'ebreo temerario Ibn Kammūna che al cristiano più prudente Ibn Maḥrūma.

V. Poggi, S.I.

Liturgica

Б. А. Успенский, *Крестное знамение и сакральное пространство: Почему православные крестятся справа налево, а католики — слева направо?*, Языки славянской культуры, Москва 2004, pp. 158, s.i.p.

Gli Ortodossi, greci e slavi, fanno il segno di croce da destra a sinistra, ma se benedicono qualcuno, allora incominciano dalla spalla destra di lui, cioè da sinistra di chi traccia il segno di croce. I Cattolici di rito latino invece incominciano sempre dalla sinistra, sia che segnino se stessi, sia che segnino altri benedicendo. Però i Latini, prima di arrivare a tale determinazione, si segnavano nei due modi. L'A. di questo interessante saggio di semiotica liturgica, cita la testimonianza del papa Innocenzo III. "Chi sostiene con tre dita il peso della terra deve incominciare da destra a sinistra, perché Cristo passò dai Giudei ai Gentili. Ma alcuni fanno il segno di croce da sinistra a destra perché dobbiamo passare dalla miseria alla gloria" (p. 17). E aggiunge anche il riferimento ad altri, con alcune varianti, Giovanni di Beleth, Durand, vescovo di Mende, Luca Tudense, Guido da Baisio, arcidiacono di Bologna. L'orientamento da sinistra a destra, già preferito da Luca Tudense si afferma maggiormente nel secolo XIV in Inghilterra, ma diviene esclusivo

dopo il concilio di Trento, forse grazie a Paolo V e al gesuita Jakob Gretser (1562-1625), autore tra l'altro dei tre volumi *De cruce Christi*. Si segnano da sinistra a destra non solo i Latini, ma anche gli Armeni, i Copti, gli Etiopi e i Siri. Invece gli Assiri di Oriente si segnano come gli Ortodossi, da destra a sinistra. L'A. propone l'ipotesi della precedenza del segno di croce che benedice altri a quello che si pratica su se stessi, argomentando che il segno di croce degli Ortodossi si fa sempre da destra a sinistra, sia segnando se stessi, sia nel caso in cui il sacerdote benedica con segno di croce il catecumeno. Ogni gesto del segno di croce, nel pensiero ortodosso, corrisponde a elementi del Credo. I Latini invece danno interpretazioni diverse, senza riferimento al Credo. La semiotica troverebbe nel contesto battesimale un diverso significato del segno per gli Ortodossi e per i Latini. Per i Latini il segno procederebbe da noi, e l'uomo ne sarebbe il soggetto, associandosi a Dio attraverso la partecipazione alla Chiesa. Per gli Ortodossi il segno procederebbe da Dio e l'uomo ne sarebbe l'oggetto, partecipando alla Chiesa, attraverso l'associazione a Dio. Il sacerdote ortodosso infatti traccia sul catecumeno il segno di croce eseguendolo rispetto a sé da sinistra a destra, ma rispetto al catecumeno da destra a sinistra. Il movimento della mano e la posizione delle dita indicano i misteri della Trinità e dell'Incarnazione, come scrivono Pietro Damasceno, Damasceno Studita, Massimo il Greco, Cristoforo Angelos, Laurentij e Stefan Zizanij. Il segno ha per gli ortodossi un significato escatologico-salvifico, perché l'orientamento da destra a sinistra coincide con l'essere con Cristo. Infatti a destra di Cristo, è crocifisso il buon Ladrone. Gesù, dopo la crocefissione e la morte, risorge e ascende al cielo, dove siede alla destra del Padre. Ogni ortodosso russo sa che alla sua destra c'è l'angelo di Dio e alla sua sinistra l'angelo di satana. Il volgersi alla destra nel segno di croce assicura l'assistenza dell'angelo di Dio. Il movimento nel segno di croce degli Ortodossi da destra a sinistra è concepito come la comunicazione di Cristo con l'uomo. Mentre il movimento dei Latini da sinistra a destra presuppone la comunicazione dell'uomo con Cristo.

I Latini da parte loro interpretano il movimento da sinistra a destra del loro segno di croce: per esempio Juan de Torquemada (1388-1468) e Manuele Caleca, greco fattosi cattolico e domenicano. L'A. cerca la spiegazione della scelta latina, confrontando le formule del battesimo e dell'assoluzione presso i Latini e gli Ortodossi. I Latini dicono "N.N. io ti battezzo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo" "Io ti assolvo nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo". Gli Ortodossi invece usano formule deprecatorie piuttosto che giudiziali: "Si battezza il servo di Dio N.N. nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo", "Si assolve il servo di Dio N.N. nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo". Secondo l'A. nelle formule dell'assoluzione e del battesimo dei Latini il protagonista è il sacerdote, mentre dei due stessi sacramenti degli Ortodossi il protagonista sarebbe il Signore Gesù.

Per finire il libro ha un *Excursus* sulla posizione delle dita nel segno di croce ortodosso. Nikon proibì il segno di croce delle due dita indice e medio

e impose quello di tre, pollice, indice e medio. Quelli che continuavano con due dita furono scomunicati la prima volta nel 1656 e nuovamente nel concilio moscovita degli anni 1666-1667. I Vecchi Credenti rifiutarono l'obbedienza affermando che la tradizione era in favore delle due dita. Gli studi storici di Golubinskij e di Kapterev confermarono che il segno a due dita era stato cambiato dai Greci nel secolo XIII, dopo il 1204. Secondo i Vecchi Credenti, le due dita, indice teso e medio leggermente piegato, indicano le due nature di Cristo. Le altre tre dita, pollice, anulare e mignolo, piegate nel palmo, indicano le tre persone della Trinità. I Greci avevano adottato prima il segno delle tre dita proprio per significare la Trinità, ma gli avversarii obbiettavano che sulla croce sale Gesù Cristo, non la Trinità. Ma la differenza fondamentale tra i Vecchi Credenti e i Nikoniani consiste nel fatto che i primi vedono nelle due dita indice e medio le due nature di Cristo e la Trinità nelle tre dita. I Nikoniani affermano a parole le stesse due verità, ma per iscritto asseriscono soltanto che le tre dita significano la Trinità. Tanto è vero che i Vecchi Credenti li accusano di rifiutare le due nature. Presso i Nikoniani il segno delle due dita piegate come le due iniziali del nome di Cristo (XP) sono esclu

sive della benedizione sacerdotale. Questo segno "letterale" proviene dalla reinterpretazione del segno precedente conservato dai Vecchi Credenti. È un fenomeno nuovo benché richiami il segno di croce con due dita

Gli Armeni sono gli unici anticalcedonesi che si segnano con due o tre dita invece che con uno, forse per influsso greco su di loro. Così i Vecchi Credenti sono accusati di imitare gli eretici Armeni. Troviamo interessante questo libro sia per l'acribia filologica con la quale l'A. fa la sua indagine e sia per la sua competenza semiotica. Ci auguriamo una traduzione italiana di questo lavoro.

V. Poggi, S.I.

Patristica

Clauis Patrum Graecorum. Volumen III A. *A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum*. Addenda uolumini III a Jacques Noret parata. Brepols, Turnhout 2003, pp. 56.

La philologie n'a pas toujours bonne presse et l'on entend parfois dire que les apparats critiques, jamais consultés, ne servent pas à grand-chose. On ne s'étonnera pas alors que la *CPG* qui, depuis le premier volume publié par M. Geerards en 1974, rend d'inestimables services à l'étude de la littérature chrétienne des huit premiers siècles, n'ait souvent pas la place qu'elle mérite, car on risque de ne la prendre que pour un répertoire ésotérique, rédigé en latin, que seuls des spécialistes savent manier. En fait — et ce fascicule le prouve encore une fois — il s'agit d'un instrument fondamental qu'aucun chercheur, de quelque discipline qu'il soit, ne devrait ignorer, du

moment qu'il s'occupe de l'"antiquité tardive" ou de l'histoire de l'Église au premier millénaire.

Comme l'éditeur l'explique dans son Avant-propos, ce petit volume contient les *Addenda* qui sont également inclus dans la seconde édition de la *CPG 3*, parue également en 2003, mais ici, on les trouve publiés à part afin que ceux qui possèdent déjà la première édition de 1979 n'aient pas à racheter la seconde. C'est d'ailleurs un casse-tête pour toute entreprise de ce genre que de la mettre à jour sans compliquer les références et multiplier inutilement les éditions.

Ces *Addenda* concernent donc les numéros 5200 à 8240 de la *CPG*. Outre les éditions récentes de textes déjà connus, on trouvera beaucoup de nouveautés qui nous viennent de l'analyse des chaînes exégétiques et des florilèges, grecs, arméniens, syriaques, mais on relève aussi un fragment sur papyrus (n° 5560) qui risquerait de se perdre dans une revue spécialisée que ni le patrologue, ni le spécialiste de spiritualité orientale ne dépouillent régulièrement. Le problème des attributions est crucial et il est nécessaire de vérifier ses sources (cf. n° 7057); ne font pas défaut non plus les indications bibliographiques précieuses sur les auteurs mêmes (cf. n° 5523). Bref, la *CPG* comme la *CPL* ne devrait manquer dans aucune bibliothèque spécialisée digne de ce nom. Pour finir, on notera le souci de perfection de l'éditeur qui mentionne une version latine parue en 1879, dont l'existence avait échappé jusque là au répertoire (n° 6967).

Utilisée intensément par ceux qui la connaissent, mais pas toujours citée, la *CPG* remplit un devoir qui va bien au delà de la philologie, presque universel. Remercions l'éditeur pour sa compétence scientifique et son abnégation!

Ph. Luisier, S.I.

Philipp Gabriel Renczes, *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*. Cogitatio Fidei 229, Les Éditions du Cerf, Paris 2003, pp. 432.

Ni le beau titre, ni le sous-titre ne laissent entrevoir que cet ouvrage, thèse de doctorat en théologie soutenue à l'Institut catholique et l'université Paris-IV, constitue en fait une recherche extrêmement précise sur deux concepts-clés de la pensée de Maxime le Confesseur, ἐνέργεια et ἕξις. L'A., professeur à l'Université Grégorienne de Rome, s'en explique lui-même dans l'Introduction: "De fait, le choix de l'un et de l'autre concept a été déterminé par la conviction qu'à travers eux il serait possible d'apporter quelque lumière sur la question de concevoir un discours sur la divinisation de l'homme ou, en d'autres termes, sur l'*articulation* entre la dimension théologique et la dimension anthropologique qui définissent de manière conjointe la condition de possibilité de la divinisation" (p. 18). Le lecteur est donc averti: sujet, style et mode d'exposition de l'étude ne sont pas faciles d'accès et les thèmes

philosophiques vont s'entremêler à la réflexion théologique pour la nourrir et la faire progresser.

Le livre se compose de trois parties, à l'image des trois modes de déploiement de l'être dégagé par Maxime, "l'être (τό εἶναι), l'être-bien (τὸ εὖ εἶναι) et l'être-toujours (τὸ ἀεὶ εἶναι)" (p. 20). La première partie est ainsi consacrée au "concept d'ἐνέργεια dans ses dimensions métaphysique et économique" (p. 31-185), la deuxième aux "concepts d'ἕξις et d'ἐνέργεια dans leurs dimensions anthropologique, éthique et spirituelle" (p. 187-313) et la troisième aux "concepts d'ἕξις et d'ἐνέργεια dans leurs dimensions christo-pneumatologique et eschatologique" (p. 315-363). Pour finir, outre la Conclusion (p. 354-372), on trouve la bibliographie (p. 373-392) et d'excellents index, tout particulièrement ceux des termes grecs et des sujets. Dans sa conclusion, l'A. souligne: "Selon Maxime, l'être de tout homme a désormais pour fin d'actualiser par l'opération divine (ἐνέργεια) cette aptitude (ἕξις) qui le fait être homme, mais cette fois essentiellement par l'effet de la grâce en rejoignant Dieu se donnant à l'homme (ἐντελέχεια)"; privilégier un pôle aux dépens de l'autre, ce serait mettre en danger le fondement anthropologique de la divinisation (p. 367). Essentiels dans le mouvement de la pensée maximienne sont les deux principes de finalité (cf. aussi p. 162-163) et d'analogie — l'A., comme il transparaît souvent dans son exposé, est fortement marqué par un certain type de spéculation sur la dialectique "identité et différence" et se réfère, incidemment, à un ouvrage sur Nicolas de Cues (p. 72, n. 1).

Les spécialistes de Maxime le Confesseur diront dans quelle mesure les analyses de l'A. et sa lecture du grand théologien byzantin sont toutes pertinentes. Pour notre part, nous admirons d'abord son courage d'avoir rédigé en français un texte ardu comme celui-ci; de sa langue maternelle, l'allemand, il a su profiter en tout cas pour dialoguer avec ses grands devanciers, comme H.-U. von Balthasar. Nous aurions scrupule à chicaner sur quelques termes ou des phrases trop complexes (cf. l. 6 à 10, p. 324). En revanche, le grec aurait mérité davantage d'attention: le mot ἕξις est mal écrit en lettres majuscules dans le titre et au sommet de toutes les pages impaires de la deuxième partie; les accents et les esprits sont souvent fantaisistes (l'informatique, hélas!); p. 181, il fallait reprendre συμβεβηκός comme dans l'index, p. 414, etc. Dans la bibliographie, les dernières éditions de Maxime du *Corpus Christianorum* n'ont pu être intégrées, mais sur Évagre le Pontique, par exemple, l'A. aurait dû consulter plus de textes — le couple Providence et Jugement (cf. p. 135) doit provenir de lui; pour Plotin, l'édition de Bréhier est totalement dépassée par celle d'Henry-Schwyzer.

La traduction que l'A. donne p. 75 d'un passage des *Ennéades* et l'interprétation qu'il en tire nous semblent inexactes. Voici comment est rendu un passage d'*Enn.* VI 8, 20: "Il ne faut pas craindre de poser le premier acte (ἐνέργεια) même sans son essence (οὐσία): mais il faut penser que celui-ci [le premier acte] est lui-même la substance (ὑπόστασις) de l'Un", alors que Paul Aubin proposait: "Il ne faut pas craindre d'affirmer que l'*énergie* première est sans *ousie*; il faut dire que c'est cela même qui est la pour ainsi dire (οἷον)

hypostase (du Bien)" (*Plotin et le christianisme*, Paris 1992, p. 173). L'A. a introduit le possessif "*son* essence" et dans le second membre, il paraphrase à l'excès, laissant de côte οἷον adverbial. En réalité, la citation fait partie de ces "passages à la limite" — l'expression est de J. Trouillard, *La purification plotinienne*, Paris 1955, p. 118 — dont il convient de ne pas exagérer la portée. Il nous paraît alors tout à fait illégitime d'en déduire que "cette coïncidence de l'«acte» et de l'«essence» dans le premier principe est une reprise exacte de la pensée aristotélicienne au sujet du Premier Moteur" (p. 76; cf. p. 110, 120, 125). Par ailleurs, l'influence de Plotin, médiatisée ou non par le Pseudo-Denys, se fait clairement sentir dans les schémas ternaires dont le Confesseur est prolixe; à la liste de p. 170, n. 3, on pourrait ajouter la fameuse triade νοῦς-ζωή-οὐσία que l'on retrouve dans la citation de la page 120.

Pour alléger son discours et mieux le transmettre, l'A. offre plus d'une fois des schémas qui, de façon très pédagogique, illustrent son point de vue (cf. p. 59, 166-173, 289-290, 340). Le ton de l'exposé évite toute polémique et même quand l'A. note des opinions qui ne sont pas les siennes, il n'en parle jamais de façon blessante, par exemple sur la question palamite. L'ouvrage abonde de formules heureuses et profondes, comme sur la "Présence absolument libre et absolument achevée" qui agit au milieu des êtres et "ne peut être que celle d'un Dieu révélé" (p. 178), ou bien sur "le constant paradoxe central du christianisme", celui de l'amour (p. 362-363). L'A. montre bien pourquoi Maxime se refusera finalement d'attribuer une γνώμη au Christ (p. 276-279 et 339-340), mais ce faisant, le Confesseur ne dépasse-t-il pas les principes théologiques des Pères pour préluder à la scolastique?

Cette très belle étude, dense, rigoureuse et austère, se termine par une citation du Cantique des Cantiques (Ct 1, 4a).

Ph. Luisier, S.I.

Romanica

Ion Cârja (a cura di), *I Romeni e la Santa Sede. Miscellanea di Studi di Storia Ecclesiastica*, Casa Editrice *Scriptorium*, Bucarest - Roma 2004, pp. 282, s.i.p.

Sono gli Atti di un Convegno tenuto a Roma il 10 e l'11 dicembre 2003, sotto il Patrocinio dell'Accademia di Romania, del Centro Universitario di Studi sull'Europa Centro-Orientale dell'Università di Roma "La Sapienza" e dell'Università Babeş Bolyai di Cluj-Napoca. Dopo un'introduzione del Prof. Antonello Biagini e una premessa del curatore Ion Cârja, Ioan Aurel Pop, affronta le peculiarità del Cristianesimo Romeno, di sostrato linguistico latino, ma di liturgia bizantino-slava, di graduale cristianizzazione non coincidente con un determinato tempo, a differenza di quanto avvenne per il cristianesimo bulgaro evangelizzato nel biennio 864-865 o per l'unione di cristiani romeni con Roma, che risale ai 5 anni fra il 1697 e il 1701. I coniugi Turkus

studiano l'influsso latino sulla Romania medievale, sia da parte dei cistercensi, di cui è emblematico il monastero di Cârţa in Transilvania, sia da parte dei Crociati che pretendono liberare dall'Islam, ma misconoscono l'Oriente cristiano. Veronica Turkus ricorda che Eugenio III era cistercense e per primo usò il termine di *vicarius Christi*. Serban Turkus cita un documento papale del 14 novembre 1234 sulla provincia dei Cumani, raggruppamento voluto dai religiosi di San Domenico, dove ci sarebbe la "civitas de multo".

Il saggio di Gaetano Platania si occupa della guerra al Turco nel 'Seicento' e citando M.L. Sileoni, mostra come Sobiewski, decantato liberatore di Vienna dai Turchi nel 1683, ebbe invece sorte meno favorevole dal 1686 al 1691. Monica Joiţa studia la Bibbia romena del 1688, ammirevole lavoro collettivo, con esperti di greco quali Ghermanos Lokros di Nyssa, i fratelli Greceanu e il metropolita Dosoftei. Una considerazione particolare merita l'introduzione nel testo canonico di un apocrifo del I° secolo attribuito a Giuseppe Flavio.

Su Nicolae Milescu Spathar, Daniela Dumbrava rilegge importanti contributi di Sebes, della Tolmachëva e di Witek. Rileva rapporti fra Spathar e Križanić benché, a proposito del croato, gli attribuisca erroneamente la qualifica di gesuita. Križanić passa infatti dal clero secolare all'ordine domenicano. Diviene cappellano delle truppe di Sobiewski e muore probabilmente nella liberazione di Vienna del 1683. Non si conoscono particolari della morte, né luogo della sepoltura. Spathar ebbe invece rapporti con il gesuita Verbiest e con vari altri gesuiti, compreso il P. George David e tramite lui anche con il Generale dei gesuiti Tirso Gonzales. Dumbrava conosce meglio di tanti gesuiti la storia della Compagnia di Gesù in Cina.

Ovidiu Ghitta, ripercorre le tappe della separazione di parrocchie greco-cattoliche dalla diocesi di Mukacevo, dopo la bolla di Clemente XIV nel 1771, fino al passaggio di 72 parrocchie sotto il vescovo greco cattolico di Oradea nel 1823. Ovidiu Horea Pop dedica la sua ricerca alla metropolia unita di Transilvania. Ana Victoria Sina ricostruisce un modello ecclesiastico per i Romeni greco-cattolici dell'impero austro-ungarico. Francesco Dante commenta i rapporti tra Santa Sede e Romania dall'Ottocento al Novecento, incominciando da *Suprema Petri* di Pio IX (1848) che provoca reazioni negative negli Ortodossi, fino al francescano Tommasi inviato quale visitatore apostolico, al cardinale Dubois inviato a re Fernando, a Demetriu Penesco, ministro presso la Santa Sede, a Marmaggi nunzio a Bucarest.

Mirela Andrei studia la nomina di vescovi greco-cattolici in Transilvania. Olivier Raquez riflette sul sinodo provinciale di Blaj nel 1872. Andrea Gottesmann si chiede quale sia l'atteggiamento della Chiesa Cattolica circa la questione nazionale. Ioana Michaela Bonda considera le relazioni della Chiesa Cattolica con le Chiese Ortodosse, specialmente al tempo di Leone XIII. Nicolae Bocsan e Ion Cârja studiano la Chiesa greco-cattolica di Transilvania e l'autonomia cattolica ungherese che avrebbe potuto costituire un modello per tutta la Chiesa, ma insieme contrasterebbe il progetto di autonomia della Chiesa cattolica romena. Horaţiu Bodale si interessa di alunni romeni del

Collegio Greco e del Collegio Urbano di Propaganda. Giuseppe II ostacola questa politica e preferisce dare borse di studio a studenti che studino sotto il controllo imperiale. Daniela Marza nel suo articolo su cattolici romeni di rito latino cita il vescovo Netzhammer. Marius Eppel tratteggia la figura del vescovo ortodosso Vasile Mangra a proposito dei cattolici romeni. Antonio Ricci studia l'emigrazione italiana anche stagionale in Romania e conclude il suo saggio constatando come la Chiesa si preoccupi dei migranti più generosamente che la nazione di origine. Manuela Pellegrino considera i Valacchi eredi legittimi di Roma eterna. Ioan Marius Bucur rivela alcuni aspetti della Ostpolitik vaticana e dei tentativi di contatto fra diplomazia romena e organi vaticani. Ovidiu Biozgan è molto scettico sulla disponibilità del governo Ceauşescu a simili contatti. In questi articoli appaiono i nomi di Mons. Casaroli, Mons. Cheli, Mons. Poggi. Andrea Carteny e Giuseppe Motta studiano ambedue le ripercussioni della visita di Giovanni Paolo II in Romania dal 7 al 9 maggio 1999.

Sono ammirato per il fervore di studi che gli Atti del simposio romano hanno rivelato. Mi auguro che simili iniziative continuino.

V. Poggi, S.I.

Syriaca

Massimo Pazzini, *Lessico concordanziale del Nuovo Testamento siriaco*, Franciscan Printing Press, (Studium Biblicum Franciscanum; Analecta, 64), Jerusalem 2004, pp. 469.

Negli scaffali delle biblioteche degli Istituti di studi biblici e orientali, grammatiche e vocabolari siriaci non mancano, in varie lingue e di differenti livelli, testimoniando una lunga passione di studio per questo «dialetto aramaico» che, se non è proprio quello parlato da Gesù, si vuole che ad esso sia molto vicino. Per quanto riguarda le grammatiche, senza dover risalire molto più indietro nel tempo, basti scorrere l'elenco steso da S.P. Brock, nella sua recente *Select Bibliography* (in T. Muraoka, *Classical Syriac. A Basic Grammar with a Chrestomathy*, paragrafo 2, *Grammars*, Wiesbaden 1997, p. 125). Per quanto riguarda i dizionari, invece, ce ne offre una bibliografia, scelta e brevemente commentata, proprio l'*Introduzione* (pp. X-XII) di Massimo Pazzini (= M.P.) al lessico che qui si presenta.

Come suole accadere tuttavia, sebbene gli strumenti di lavoro accumulatisi nel corso del tempo possano sembrare numerosi, restano sempre lacune e nuovi spazi da colmare. M.P., docente di aramaico, ebraico e siriaco presso lo *Studium Biblicum Franciscanum* di Gerusalemme dal 1991, sta via via allestendo e rifornendo degli indispensabili mezzi di studio la sua personale «cassetta degli attrezzi», di cui potranno utilmente fruire gli studenti e gli studiosi di siriaco, e il pubblico italiano in particolare. Così, dopo la *Grammatica siriaca* uscita nel 1999, ecco questo *Lessico concordanziale del*

Nuovo Testamento siriaco (LCNTS) che esibisce una semplice ma chiara veste grafica, adottando per scrittura l'*es'rangelā* provvisto delle vocali «occidentali» o «greche», allo scopo di fornire al meglio le informazioni sulla pronuncia di tutte le forme delle parole siriache attestate nel NT, «pienamente vocalizzate, compresa l'indicazione di *rukkōkhō* e *quššōyō*» (p. V). In questo modo l'A. intende assolvere al dichiarato intento di fare del LCNTS un lessico dal carattere «propedeutico», «fonologico» e «morfologico». Tutti gli studenti di siriaco sanno del resto quanto importante sia memorizzare o almeno prendere al più presto confidenza con la ricchezza e la varietà della morfologia siriaca, in specie di quella verbale e dei suffissi pronominali.

Forse per le voci verbali, solitamente più lunghe, qualche altro accorgimento grafico avrebbe potuto rendere più scorrevole la pagina, che si presenta densa e colma di informazioni: oltre a quelle attese in un lessico, si segnalano la citazione del versetto neotestamentario in cui la forma è attestata e il numero delle occorrenze (per i criteri di presentazione dei lemmi, vedi pp. XII-XIII). Si sa, uno strumento come un dizionario è fatto per essere consultato e, spesso, l'occhio vuole subito correre il più rapidamente possibile al punto che si cerca. È vero che i lemmi sono inseriti nel testo in grassetto con rientro e che l'articolo riproduce poi tutte le altre voci in tondo (in corsivo è messa invece la traduzione italiana), ma sta di fatto che le coniugazioni (*p'al* e *ethp'el*, *pa''el* e *ethpa''al*, *aph'el* e *ettaph'al* e le meno comuni) sono indicate solo con l'abbreviazione in maiuscoletto, mentre sono un aspetto della voce verbale che merita di essere evidenziato anche graficamente. Per meglio distinguerle, il *Dictionnaire* di L. Costaz fa ad esempio ricorso pure a un'indicazione numerica.

Piccole cose che non disturberanno più di tanto coloro che, nel sempre vivo interesse per il siriaco, faranno uso di questo dizionario. Un altro genere di avvertenza occorre invece tenere presente. Questo *Lessico concordanziale* vuole essere ed è, si badi, un lessico del Nuovo Testamento siriaco o, almeno, non esistendo «una edizione critica completa» - giustamente auspicata dall'Autore (p. X), ma, per le grandi lettere cattoliche e quelle paoline, un passo in avanti considerevole è costituito dai volumi curati da B. Aland e A. Juckel (1986-2002) in un'edizione promossa dall'Università di Münster —, un lessico dei testi del NT della Peshitta (di altre versioni siriache per alcuni libri) attualmente editi e disponibili per la cura della British and Foreign Bible Society (1920, con successive ristampe). Ed essi sono in realtà, come illustra lo stesso M.P., il *Tetraeuangelium Sanctum* preparato da Ph.E. Pusey e G.H. William (Oxford 1901); gli Atti, le epistole paoline, Ebrei, Giacomo, 1Pietro, 1Giovanni, in un'edizione approntata ancora da G.H. Gwilliam e da J. Pinkerton; 2Pietro, 2Giovanni, 3Giovanni, Giuda e l'Apocalisse, testi non appartenenti al canone della Peshitta ma presenti in versioni più tarde, nelle edizioni di J. Gwynn (1909 e 1897) (pp. IX-X, cui si rinvia per i dettagli).

Tuttavia, avendo scelto di inventariare il lessico del NT siriaco e intendendo predisporre nello stesso tempo uno strumento pedagogico, l'A., per le radici verbali, registrate come d'uso alla 3 m. s. del perfetto (p. XIV), ha sen-

tito l'esigenza di completare il loro quadro anche con le coniugazioni non attestate nel NT (e saranno quelle, si deduce, senza riferimento a luoghi neotestamentari). Va da sé invece che occorrerà rivolgersi ai tradizionali vocabolari standard, nel caso si desideri affrontare la lingua dei Padri, come prova un sondaggio, senza pretesa di sistematicità, su alcune radici, di cui, a stare al LCNTS, ricorre la forma nominale nel NT ma non quella verbale corrispondente (non importa considerare ora se il verbo sia denominativo o meno): *gušmā* ma non *gaššem* (tra gli altri in Giacomo di Sarug, per Brockelmann; non riporto altri esempi per i termini successivi), *dayrā* ma non *dār* (*dwr*), *hedrā* ma non *haddar*, *'uhmā* ma non *'ahhem*, *'upsā* ma non *'pas* (Brockelmann)/*'appes*, *sākā* ma non *sāk* (*swk*), *'em'ā* ma non *'ma'*. Al contrario si possono trovare verbi attestati nel LCNTS, e dunque nel NT siriaco, ma non i nomi su di essi formatisi (ad esempio, *et'lem* ma non *'ulmānā*, *'nā* ma non *'enyānā*). In ogni caso, questo pur minimo scandaglio permette anche un altro genere di considerazione. Già così il LCNTS offre in effetti, in modo semplice, degli utili materiali per familiarizzarsi con il siriaco neotestamentario o, in sostanza, quello della Peshitta del NT, che, come noto, è il risultato di un complesso processo di revisioni. Si tratta della lingua fissata in testi biblici letti e riletti nelle comunità e che costituiscono perciò un fattore di «lunga durata», certo non senza peso, con ogni verosimiglianza, nel processo di «evoluzione» o, forse meglio, di «conservazione» della lingua stessa.

Un problema abbastanza sottile mi sembra ancora sorgere dal fatto che il dizionario vuol essere lessico del NT siriaco senza trascurare l'esigenza pedagogica, che impone ovviamente un'attenta scelta, o almeno un'economia, dei termini italiani che possano al meglio «circoscrivere» l'area semantica dei lemmi siriaci. Si prenda il caso di *rāzā* che il LCNTS traduce con «mistero», termine polisemico di per sé e scelta per un verso ineccepibile; ma d'altro canto forse troppo netta, poiché lascia supporre (così mi pare di dover intendere) che la connotazione principale di *rāzā* nel NT non presenti sfumature che sia necessario di volta in volta individuare. È noto invece che nei Padri non meno importante, tra gli altri, appare ad esempio il senso di «simbolo» (vedi la discussione sull'uso efremiano, sulla sinonimia o meno con *'upsā* e altra analoga terminologia, nei lavori di E. Beck, S. Brock e T. Bou Mansour: non si è in un alveo della lingua che, *grosso modo*, sfocerà in quella attestata in queste traduzioni del NT?) e si sa che, spesso, non è immediata l'opzione entro la più articolata sequenza di significati riportati dal Brockelmann («mysterium, secretum, explicatio allegorica, typus, sacramentum», nonché l'uso avverbiale) o dal Costaz (ambito semantico altrettanto ampio, cf. *Dictionnaire*, p. 342). Ma lo stesso LCNTS rinvia ad alcuni passi neotestamentari (l'esempio di 1Cor 2,1 incuriosisce, poiché una lezione ha μαρτύριον) in cui, se è vero che *rāzā* traduce μυστήριον, risulta anche che la ricca sfera semantica, propria pure di questo termine greco, è colta dalla *Vulgata* sia con *mysterium* sia con *sacramentum* (1Tm 3,9 e 3,16; Ap 10,7 e 17,7).

Naturalmente non è il caso ora di entrare ulteriormente in questioni del genere. Strumenti come quello qui recensito, come è giusto, possono ac-

compagnare una parte del cammino che poi ognuno deve proseguire con personale avvertenza. Inoltre, trattandosi di un vocabolario, sarà l'uso a offrire meglio d'ogni altro il suo responso. Non mancherà dunque tra le mani questo libro, quando, senza dover sempre mediare attraverso altre lingue, si dovrà compiere la scelta dei termini italiani meglio conformi alle parole siriache. Un'ultima annotazione sull'ordine alfabetico: forse si poteva seguire esclusivamente il tradizionale ordine per radici, unificando il più possibile i criteri (specie per i nomi, anche se la metodologia scelta permette di notificare l'attestazione o meno degli stati, vedi la *Guida* alle pp. XIV-XIX), e inserendo unicamente i rinvii interni per le radici «difficili», quelle cosiddette «concave» ad esempio, così da contemperare le varie esigenze da cui nasce il LCNTS. All'A. l'onore e l'onere di un primo passo, altri se ne attendono, a questo punto, dal gruppo dei siriacisti italiani.

E. Vergani

Bosco Puthur (ed.), *Studies on the Anaphora of Addai and Mari*. [L.R.C. Publications 9], Mount St Thomas, P.B. No. 10, Thrikkakara P.O., Kochi 2004, pp. 217, Rs. 180,00.

With one exception the papers published in this volume go back to a conference devoted to this ancient Anaphora held at Mount St Thomas, in Kerala, in June 2003. It was a happy idea to preface the papers with a reprint of S. Jammo's important recent article on this Anaphora, published in OCP the previous year, thus making it more readily available to scholars working in India. To each of the five papers there is a Response, and several of these constitute useful essays in their own right. The topics covered are: 'The biblical perspective' (P. Kalluveettil; with M. Vellanikal as Respondent), 'Theological dimension' (S. Athapilly; Respondent: G. Kombara), 'Pneumatology, especially in the Epiklesis' (T. Elavanal; Response by T. Kanichikattil), 'Philological analysis of the words of the Institution' (J. Kurianal; Respondent: M. K. Aranjaniyil), and finally the 'Anaphora of Addai and Mari from the perspective of the Church of the East' (Mar Aprem; with Response by J. Vellian). The last contribution deals with two features which differentiate the Church of the East from its Catholic Counterpart, the Chaldean and Syro-Malabar Churches, namely, the absence of an Institution Narrative and the use of the Holy Leaven (known as the *Malka*); the legitimacy of the former has of course now been recognised by the Vatican in the 'Guidelines for admission to the Eucharist between the Chaldean Church and the Assyrian Church of the East', of October 2001, a document of historic significance both for liturgical studies and for ecumenical relations. All the papers in the volumes are worthwhile and well-informed contributions to the study of the Anaphora of Addai and Mari.

S. Brock

Javier Teixidor, *Aristote en syriaque. Paul le Perse, logicien du VIe siècle.* CNRS Editions, Paris 2003, pp. 152.

Nearly 130 years ago, in 1875, J. P. N. Land published the Syriac text of a treatise by *Paul* the Persian on Aristotle's logical writings, addressed to the Sasanid shah Khosrau (I; 531-79), along with a Latin translation. The work attracted little attention until fairly recently when D. Gutas, in particular, drew attention to its significance as 'a milestone between Alexandria and Baghdad' (*Der Islam* 60 [1983] 231-267). Subsequently a number of articles have been devoted to it by two scholars based in Paris, Javier Teixidor and Henri Hugonnard-Roche. In this present volume Teixidor has taken the opportunity to rework his earlier articles both on Aristotle in Syriac and on Paul the Persian (to which 'Science versus foi chez Paul le Perse', in the Festschrift for Nina Garsoïan, edited by J.-P. Mahé and R. W. Thomson, 1996, could be added to those mentioned in the Avertissement). Thus in the present volume, after an initial general chapter on the study of Aristotle in Syriac, there are chapters on 'La synthèse logique de Paul le Perse', 'Définition de la philosophie' (with a rapid survey of a number of Syriac writers, intermingled among whom is, rather surprisingly, Nicholas of Damascus, presumably because his Compendium survives only in Syriac; Iohannan bar Zo'bi would have deserved inclusion here, in the light of H. Daiber's study (in OC 69, 1985). 'L'Eisagoge et les Catégories' (where quite a number of extensive extracts from Paul are translated), 'Le *de Interpretatione* d'après Proba et Paul le Perse', and, finally, 'Philosophie et sciences' (concerning views on cosmology). The bibliography includes a list of the main Greek and the Syriac commentators.

Written with characteristic intelligence, these chapters, though sometimes rather impressionistic in nature, will be of especial concern to the non-Syriacist with an interest in the study of the early books of Aristotle's Organon in the sixth century. Precise references to Land's edition for the often quite extensive passages of Paul's work that are translated are usually absent, which will be frustrating for Syriacists, and some of the transcription in the glossary and elsewhere are puzzling.

S. Brock

Terra sancta

Armando Serra, *Pellegrinaggio al Monte Sinai dal IV s. al 2001* [Studia Orientalia Christiana, Monographiae N. 11] The Franciscan Centre of Christian Oriental Studies. Co-Editor Franciscan Printing Press. Cairo - Jerusalem 2003, pp. 530, s.i.p.

Il Sinai fa parte del paesaggio biblico. Nell'elenco biblico dei "monti di Dio" il Sinai è al terzo posto. Viene dopo Ararat, dove si posa l'arca dopo il

diluvio, e dopo il Moriah, sul quale sale Abramo per sacrificare il figlio Isacco. Sul Sinai Mosè riceve le tavole della Legge, o decalogo dei comandamenti di Dio. E proprio su uno dei monti della penisola del Sinai, che superano i duemila metri di altezza, identificato con il Monte di Mosè, la pietà cristiana ha costruito quasi 1500 anni fa, all'epoca dell'imperatore Giustiniano, forse su una fortezza preesistente, un monastero originariamente dedicato alla Trasfigurazione, ma in seguito detto monastero di Santa Caterina. Il prof. Armando Serra, già dirigente centrale delle Poste e Telecomunicazioni e docente di sociologia della pubblica amministrazione, di storia dei trasporti e del commercio, ha redatto questo libro sul pellegrinaggio al Monte Sinai, dal secolo quarto ai giorni nostri. Lo stile telegrafico, forse retaggio della sua primitiva professione, permette all'A. di raccogliere, nelle 530 pagine del volume, una serie di notizie per ciascuno dei numerosi personaggi che hanno visitato personalmente la località o hanno intrattenuto rapporti con il monastero. Figurano infatti in questa storia delle umane relazioni con il Sinai, non solo pellegrini veri e propri, ma anche specialisti, interessati ai tesori letterari e artistici della biblioteca, dell'archivio e dei luoghi di culto del monastero, come pure i papi che hanno redatto bolle o altri documenti per soccorrere o raccomandare il monastero. A proposito del rapporto dei papi con il monastero, l'A. ha valorizzato le ricerche dell'antico professore di questo nostro Istituto, P. Georges Hoffmann S.I., che nel suo *Sinai und Rom*, 1927 aveva aperto da pioniere la strada. Quando invece, come il 26 febbraio 2000, il Papa stesso si reca al monastero, l'A. lo ricorda come pellegrino.

La monografia si apre con una "Introduzione" di 63 pagine che ne è già una utile chiave di lettura. Il lettore è preavvisato che i pellegrini che salgono sulla montagna e visitano il monastero per devozione, continuano ben oltre l'arrivo dei musulmani. Semmai tra i secoli XVIII e XX la "pietas" si alterna alla "curiositas" di studiosi e pubblicisti. Dopo aver letto l'introduzione, il lettore è preparato a giudicare con beneficio di inventario le notizie contrastanti riferite da singoli pellegrini o da studiosi. Per esempio, per alcuni il monte di Mosè coincide con il Gebel Serbal (pp. 283, 284, 286, 297, 340), per un altro con il Monte Zafferano o Har Kharkon (p. 423). La maggioranza sorvola il problema e accetta la tradizione che parla di Gabal Musa, o monte di Mosè. Il numero dei manoscritti del monastero è secondo un pellegrino di 16.000 (p. 328), secondo un altro di 6.000 (p. 383), di un altro ancora, 3500 (p. 373) o di 3000 (p. 435). Il numero delle icone (che sul Sinai non hanno sofferto l'iconoclastia), oscilla in minor porporzione, da 2044 a 2000. Con tutto ciò è unanime il riconoscimento che il patrimonio di manoscritti antichi del monastero, greci, latini, siriaci, arabi, armeni, georgiani e slavi è il più ricco al mondo, seguendo immediatamente quello della Biblioteca Vaticana.

Dopo l'introduzione, seguono 35 pagine di "Fonti e bibliografia" con l'elenco alfabetico per autore, così da essere facilmente consultabile. Ogni unità è descritta in termini bibliografici. Quindi ci sono tre pagine di "Avvertenze al Lettore" (pp. 105-107) per addestrarlo alla consultazione e compren-

sione del cuore dell'opera, costituita da 383 entrate. Il lettore vi troverà il nome del protagonista, ed eventualmente dei suoi compagni, la data dei viaggi, le impressioni sul monastero, le distanze percorse per raggiungerlo, le spese sostenute nel viaggio e nel soggiorno, le fonti riguardanti la visita o l'informazione sul monastero, secondo il metodo autore-data. Le entrate che hanno numero progressivo continuo sono raggruppate in quattro sezioni nel cui titolo vengono ripetute le parole, "Memorialistica e guidistica" specificandone le epoche" dal IV secolo al 1499" (pp. 109-166), "dal 1500 al 1699" (pp. 169-218) "dal 1700 al 1899" (pp. 219-320), "dal 1900 al 2001" (pp. 323-465). Ne risulta che, soprattutto a partire dal 1700, si moltiplicano le visite e i rapporti. Molte persone note figurano nel repertorio: i papi Onorio III, Gregorio IX, Gregorio X, Pio II, Giovanni XXII, Benedetto XII, Innocenzo VIII, Leone X, Clemente VII, Paolo III, Pio IV, Gregorio XIII, Gregorio XIV, Paolo V, Urbano VIII, Innocenzo XI, Clemente XI. Specialisti famosi come Tischendorf, Burckhardt, Uspenskij, Dimitrievskij, Lagrange, Lammens, Marr, Golubovich, Levi della Vida. Pittori come Dauzats, il cui quadro eseguito a Santa Caterina è esposto al Louvre come se rappresentasse l'Athos. Anche due professori del nostro Istituto, il padre benedettino di Monserrat Bonaventura Ubach e il P. Michele Lacko S.I., figurano fra i visitatori.

Il libro ha molti meriti. Richiama l'attenzione su un luogo biblico e cristiano di grande importanza religiosa e culturale. Uno dei più antichi manoscritti greci della Bibbia, il *codex Sinaiticus*, è stato trovato a Santa Caterina da Tischendorf, portato a S. Pietroburgo e nel 1933 venduto dai sovietici. È ora uno dei tesori più preziosi della British Library. Del monastero sono pure il *codex Syriacus Sinaiticus*, identificato dalle studiose Lewis e Gibson, l'*Evangeliarium Theodosianum*, il *Psalterium Cassianum*, e un ms. del sesto secolo con la cosmografia dell'Indicopleustes (p. 329). La Trasfigurazione della Basilica, le icone a cera o a incausto, sono tesori di altissima arte cristiana.

Si capisce che in un opera così vasta e complessa, basata su testi in lingue diverse, è difficile evitare ogni errore. Ci sono infatti dei refusi. Anche la completezza è ardua. Qualcuno sfoglierà invano il libro alla ricerca della sua visita non registrata. Ma il libro resta un utile opera di consultazione.

V. Poggi, S.I.

Theologica

Archbishop Anastasios (Yannoulatos), *Facing the World. Orthodox Christian Essays on Global Concerns*, translated by Pavlos Gottfried, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY 2003, pp. 208.

Convinced that Orthodoxy offers the best answer to globalisation, hailed by some as an unquestionable sign of progress and decried by others as a threat of colossal proportions (p. 11), Archbishop Anastasios Yannoulatos

expounds his views over seven essays in this work As they had been thus far published in learned journals, the need was felt to make them accessible to a wider public by collecting them in a single volume and translating from the Greek.

The first essay, "Toward a Global Community" (pp. 15-48) addresses the question of resources and responsibilities from the viewpoint of religion, capable of encouraging or inhibiting progress (pp. 15f). Given the secularisation of modern life with its bizarre distortions, one has to distinguish certain features of modern life which have been described as the secularised products of Christian civilization (p. 18), and are thus to be considered collaborators rather than rivals in view of world rapprochement (p. 19). The author suggests shifting the emphasis from global community, which cannot be an end in itself (p. 21), to communion of love, which he defines as follows: "an organic social whole made up of people who are complete personalities and whose relationships are based on love — not merely a form of coexistence shared by isolated individuals" (p. 22). Such a Christian vision of the communion of love takes the *koinonia* of the Trinitarian God as its starting point (pp. 23f), which in turn implies that human beings have been created in God's image, with the incarnation providing the new force necessary to imprint the image, ultimately Christ, everywhere in creation (pp. 26-28). This *koinonia* must extend to all creation and make of every human being a neighbour (p. 43).

"Orthodoxy and Human Rights" (pp. 49-78), the second essay, confronts the universal declaration of human rights and the Greek Orthodox tradition, since the question of what a human being is raises questions endemic to tradition (p. 49). Orthodox theology has developed no systematic doctrine regarding natural law, which is viewed neither positively as in Roman Catholic theology nor negatively as with the majority of Protestants. Whereas Orthodoxy, on the basis of Rom 2:14, accepts the existence of a natural moral law, it refuses, in the light of Christian anthropology and salvation, to recognize it or any natural institutions as absolute or autonomous (p. 54). Besides, the very concept of rights has to be balanced with that of duties (p. 55), a point well illustrated by Mahatma Gandhi's reply to J. Huxley, Director general of UNESCO in 1947 (p. 56). Quoting Berdyaev, the author upholds freedom as one of Christianity's central ideas (p. 61). The author includes in his Christian rights charter the right to love and to be loved (p. 62). The pursuit of freedom aims at achieving above all inner peace, a pre-condition for the fully developed personality for which the model is the saint (p. 73). Only in this way can human beings become what they were created for, their supreme right (p. 75). A select bibliography follows on p. 78.

The author next proposes some theological reflections on "Culture and Gospel" (pp. 79-101). Culture suggests victory over the darker aspects of human living and society (p. 79). Among the ramifications of the problem is Harnack's attempt to remove every shred of Greek influence from the New Testament so as to discover Christianity's purportedly Semitic soul (p. 88).

The author takes a different approach and tries to highlight positive elements in Greek culture. Thus, some of the old unanswered questions plaguing the human mind received a solution in the light of the Christian message, which the Fathers could articulate with the help of Greek philosophy (p. 92), whereas Greek culture received a new direction (p. 93).

Many who are not interested in religion may be curious about "Dialogue with Islam" (pp. 103-126), because there is a generally felt need to pass from confrontation to coexistence with regard to such topics. Hardly a century had elapsed from Muhammad's death on July 8, 632, in the eleventh year of the *hijrah*, that the Muslim State, known as the "House of Islam", had spread to the Pyrenees on the one hand and to the Himalayas and the plains of China on the other (pp. 103f). Theodore of Harran in Mesopotamia, the Roman Carrhae, better known as Abu Qurrah, provides the first serious attempt to assess Islam (p. 105), where John of Damascus had simply dismissed its teaching out of court (p. 104). Emperor Manuel II Palaelogus emerges from his exchange with Moslems in 1390-1391 as an accomplished theologian (pp. 110f). Also worthy of note is Gennadius Scholarios' *Concerning the Only Road toward Human Salvation*, reflecting a discussion held in 1455 or 1456 (p. 111), with another discussion following in 1470 (p. 113). The contemporary work of Nicholas of Cusa († 1464) is barely mentioned on p. 130. Vatican II's radical change of attitude towards non-Christian communities is commended (p. 115), but Georg Graf's work, which devotes ample space to Arab-Christian literature is not discussed. The Orthodox distinction between the "economy of the Word" and the "economy of the Spirit" is exploited to ensure the presence of God's love in a way which transcends human thought and imagination (p. 125).

Discussion moves to non-Christian religions in general in "A Theological Approach to Understanding Other Religions" (pp. 127-153), prodded on by the concern that more than two-thirds of humanity do not share our hope in Christ (p. 127). Among the principal Christian views regarding other religions, the author mentions six stages. (a) Tertullian depicted religions as the work of the devil (p. 132). (b) Religion is the distorted result of humanity's corrupt nature and is tantamount to disbelief, as K. Barth put it (p. 132) (c) Humanity, is far from being completely incapable of gazing upon God's mystery, as the Fathers of the Church and Thomas Aquinas argued, and has factually recognized something of God's existence and perfection (pp. 132f). (d) Human religion before Christ was a kind of training for Christ, a view favoured by F. König and J. Daniélou (p. 133). (e) Different religions do not merely represent humanity's search for God, N. Søderblom would argue, but are themselves based on some revelation (p. 134). (f) Christianity does not provide the full divine revelation; F. Heiler and E. Benz go so far as to suggest that a synthesis of the world's religions would afford the desired completeness (p. 134). After these six stages (p. 134) the author poses the question of how to understand other religions theologically (p. 135): again, there is a useful bibliography on pp. 135f. Yannoulatos suggests avoiding generali-

zations and extreme positions, while following the scheme of double development, upward and downward, and looking at religions as organic wholes, and not simply as unconnected, individual parts (pp. 137f). He next outlines the Orthodox theological position, contrasting the christological concentration of the problem in the West with a more trinitarian approach in the East (p. 139). He adopts three key concepts (p. 139). (a) Our hope is based on *God's glory pervading the entire creation* (p. 140). (b) *Humanity's common origin* (Acts 17:26), due to the creation of the first couple in his image and likeness (Gen 1:26f), accounts for our common destiny. According to the Fathers, the Fall did not destroy God's image in humanity but only obfuscated it (pp. 140f). (c) In spite of the first human beings' disobedience *God's care and providence for humanity and creation continues* (pp. 141f). If the Christian attitude is severely critical of other religions as organic and unified systems, it enjoins understanding, respect and love for their followers (p. 152).

Addressing the National and Cappadocian University of Athens at their official celebration of the Three Hierarchs, the sixth essay raises the issue of "The Dynamic of Universal and Continuous Change" (pp. 155-177), regarding the testimony of the Three Hierarchs on 'change for the better'. He takes as his point of departure a homily delivered by Gregory the Theologian on the first Sunday after Easter of 383 (p. 156). In their struggle for positive change, the Three Hierarchs aimed at changing the human heart so as to reach the heart of the matter (pp. 166f). Far from being self-centred, their asceticism aims at improving relations to God and his people (p. 169). Moreover, one's desire to improve matters accrues to the benefit of the whole of creation (pp. 170-171). At the same time, change for the better invariably implies an increase for humanity's potential for ascent (p. 172), an ascent which implies active human participation in God's care for the world, in his operations or energies (p. 175).

The seventh essay is "Globalization and Religious Experience" (pp. 179-199). Among factors contributing to globalisation are listed the rapid development of technology, the collapse of the ideology of the Soviet bloc and the adoption of globalisation as a political ideology by the economically powerful (p. 180), abetted by multinational corporations, organizations such as NAFTA, worldwide non-governmental organizations and economic institutions such as the International Monetary Fund (p. 181). Progress, usually spelt out in terms of Western models, is viewed either as reducing man to a prisoner on earth or as giving humanity a chance to recover its unity (p. 185). Over and against this process stands religion, an attempt to approach the infinite by activating human beings' innate proclivity for the infinite (pp. 185f). Inherent to the major religions is a global vision which, however, stresses the need for compassion and justice (pp. 186f). The temptation for a religion with a global vision to try and impose itself on others is at the source of many a conflict, yet religious diversity persists (see the statistics on pp. 187f). P. Huntington's *The Clash of Civilizations* (New York 1996), provoked criticism, both on the part of students of religion and historians, for

the way it treated the phenomena and the findings of historical research (pp. 190f). The need to readjust relationships between religions encouraged dialogue between their various representatives (pp. 192f). It comes as no surprise that religious communities are likely to offer resistance against anybody trying to impose one culture on everyone else (p. 193). The Orthodox response stresses God's sovereignty over creation, which transcends culture, but without forgetting that Christianity found a willing vehicle in Greek culture. Still, faced by the peoples of south-eastern Europe, the Byzantine empire was willing to sacrifice the ecumenical character of the Greek language in order to preserve the universality of its culture, as D. Zakythinos put it (p. 195); all the more so when it came to spreading the Kingdom (p. 196).

And, finally, "Instead of an Epilogue" (pp. 201-204). First, the church's message will continue to be that of preaching the trinitarian God and the divine economy in Christ through the Spirit thereby inaugurating the new creation (p. 201). Secondly, Orthodoxy's intense historical awareness may give rise to the impression that it is concerned exclusively with the past, whereas the Orthodox Church should be open to the Spirit, "who turns *time too* into something new" (p. 202). Thirdly, it is imperative that all the autocephalous Orthodox Churches cooperate more closely together (p. 203). Fourthly, the Church's "catholicity" should prod the Orthodox to participate more actively in world events (p. 203).

The author has the merit of facing the thorny issue of globalisation squarely from a theological point of view. Thus, he does not gloss over what is specific to Christianity just in order to be polite (p. 48). Among his assets Archbishop Yannoulatos possesses a wide range of experience with the world and an articulate love for a Church whom he would love to see move ahead.

E. G. Farrugia, S.I.

Miguel de Salis Amaral, *Dos visiones orthodoxas de la Iglesia: Bulgakov y Florovsky*, Eunsa, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2003, pp. 400.

The two visions of the Church presented in this work stem from two great theologians who disagreed about their vision of a Church they loved. Animated by a desire for a theology which is at once an expression of *sentire cum ecclesia* (p. 13), they were divided over the concept of Sophia and their idea of divine humanity (p. 47), or "Godmanhood," to speak with P. Valliere

For Sergij Bulgakov (1871-1944) Sophia, insofar as it is divine, is the very nature of God, and, insofar as it is human, the *anima mundi*, or that *élan* in creation driving it to its primordial unity as an archetype (p. 52). The difference between the two concepts is that, whereas divine Sophia and created Sophia have the same content they differ in their mode of being (p. 52). *In*

the history of salvation we already come across the Church as the foundation of creation and its ultimate scope (p. 73). Rowan Williams sizes up Bulgakov's sophiology well by stating that to consider the relationship between the world and its Maker to be arbitrary is tantamount to blasphemy (p. 75). Thence the fundamental character of the distinction between essence and energies (p. 76). God, though absolute, can assume relations, because otherwise his being absolute would be a limit, not a quality, as R. Williams puts it, interpreting the kenosis of God in Bulgakov (p. 77). For Bulgakov, created Sophia is the active and immanent divinity of creation, his external self-revelation (p. 78). In this perspective, a being created *ex nihilo* is a divine being outside of the divine being (p. 78). Uncreated Sofia relates to created Sophia as *natura naturans* to *natura naturata*, and thus figures as the ontological foundation of creation (p. 79). Even if Sophia can be impersonated as in the three Persons of the Trinity, in the moment of its external self-manifestation it loses its state of personification (p. 80). The basic idea of Bulgakov's christology is Godmanhood, the basic problem is how to understand the union of the two natures in a positive way (p. 82). Just as the Son and the Spirit reveal the Father through both the divine and the created Sophia, so, too, the Son and the Spirit help us attain *theosis* through their dyadic action (p. 83). God's image was realized in two persons: Christ is the human image of the Second Person, the Virgin is the Spirit-bearer *par excellence*; the first is a theandric realization, the other a created one (p. 83). In Bulgakov's conception of human nature, Platonic, and even Gnostic influences are evident (p. 84). Turning to the sophianic Church we have to perceive the unity underlying both the visible and the invisible aspects of the Church, for which reason Bulgakov's ecclesiology is both cosmic and eschatological (p. 85). When divinisation is attained, the process of Sophianization may be said to be complete and the state of affairs that ensues may be termed Sobornost' (p. 85). In the eschatological Church the union of the two Sophias may be said to have been accomplished and the ecclesialization of the world successfully terminated. The New Jerusalem is the expression of this union of both Sophias (p. 87): insofar as it is grounded in God, it is the divine Sophia; but insofar as it has a historical existence, it is created Sophia. God created the world so as to deify it (p. 87). To speak of the ontological foundation of the Church is to speak of its invisible foundation (p. 89). In his last years Bulgakov was keenly interested in the question of the nature of the Church insofar as he saw in it the union of both Sophias (p. 91), taking us first to the mystery of the theandric life. The images of the body of Christ, the temple of the Spirit and the bride of Christ aptly express this essence (p. 92); in other words, here we have to do with Pauline ecclesiology in the light of Sophiology, as the sub-title of this section suggests, whereas Khomjakov's influence tends to weaken the christological-sacramental dimension of the Church (p. 96). The Church, though it pre-exists, enters into history, a theme known as *Ecclesia ab Abel* which betrays a Gnostic influence, since it seems to relativize Christ's radical act in founding the Church (p. 98). Since Church tradition is

something living and thrives on symbol (p. 100), it is not possible to define the Church dogmatically (p. 103). The Notes of the Church have their place in this context. Thus, the Church's unity derives from the Trinity, but also from the unity of the two Sophias (p. 104). Yet, there is only one Church, since there is only one truth. This inner unity seeks to be united by the "symphonic" unity of many local Churches. Tradition is the basis of ecclesial organization. The organization of the Church in autocephalous Churches is the best expression of unity in multiplicity, since this multiplicity is pragmatic (p. 105). Since sophianization is sanctification, sanctity is the essence of the Church. Catholicity, understood qualitatively and quantitively, corresponds to the "noumenon" and the "phenomenon" of the Church respectively (pp. 105f). Sobornost' means also conciliarity. The limits of the Church go beyond humanity (pp. 107f). The essence of ecclesiality is sobornost' (108), and that is the exact opposite of a collectivity (p. 109).

When we talk of the Church as institution, we have to bear in mind that the Church is Godmanhood in action! The Church is an institution of grace. Only those whose faith is fully orthodox belong to the Church (p. 114). Nonetheless, Bulgakov, while always affirming that the Orthodox Church is the true Church, comes close to "the three branches' theory" (p. 116). For Bulgakov, the hierarchic principle is grounded in sobornost'; Bulgakov does not have a eucharistic ecclesiology, but a sophianic ecclesiology with a Slavophile accent (p. 123). At the same time, sobornost' means here the ambiance in which the Eucharist is celebrated and its fruit (p. 124). Then, how explain the passage from the apostolic Church, characterized by sobornost', to the hierarchical Church (p. 125)? Bulgakov feels that the Catholic Church interprets the Apostolic Fathers in an anachronistic way, by reading back into the early Church its own current structures (p. 126). It is the Church as a whole which is infallible, for to identify it with a particular organ is to divide the Church into an enlightened and un-enlightened part (p. 141). In this Bulgakov follows Khomjakov, because truth is revealed in ecclesial union in love (p. 142). The bishop, through his *munus docendi* exercised in the Church, simply proclaims what the Church believes in the unity of love (p. 143). Bulgakov comes close to the dogma of Vatican I read in an Eastern perspective, but his idea of infallibility approaches that of sanctity without sin and goes beyond Vatican I (p. 144). Bulgakov locates the pope on the lowest phenomenological level of the historical and canonical (pp. 156-158). But he does not seem to have studied Vatican I in profundity, if only because not so many documents were available at the time. Yet he recognizes in the pope the custodian of orthodoxy, even if he sometimes replaces Christ (pp. 156, 157). It is true that authority can manifest itself as power, not, however, as canonical power, but as spiritual (p. 158).

The second part of De Salis' work is dedicated to Georges Florovsky (1893-1979) and his ecclesiology. Florovskys's early experiences led him to abandon idealism (p. 179). His participation in N. Berdyaev's "Ecumenical Conversations" left a deep imprint on him for life (p. 180). Ordained priest in

1932, he belonged to the jurisdiction of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople. In 1949 he left Paris for good to join the St Vladimir's faculty in New York (p. 180). Florovsky was averse to any sort of systematization, which for him smacked of gnosticism or idealism (p. 181). Noteworthy are his "The Eucharist and Catholicity" (1929) and his "Sobornost, the Catholicity of the Church" (p. 182). Florovsky interpreted sobornost' differently from Khomjakov (p. 182). Since revelation is God's path in history, the Church has an indubitable role to play in history (p. 187). Florovsky looks to the fathers of the fourth and fifth centuries as inspirers of his neo-patristic synthesis (p. 188), but it is sometimes difficult to distinguish between Tradition and Florovsky's patristic theology (p. 189). His insistence that theology can only be done in Church hinders him, according to Y.N. Lelouvier, to establish clearly its scientific character (p. 190). Florovsky believes that there exists a genuine desire for unity in the Churches, but its realization depends on the idea each Church has of schism and unity (p. 191). His criticism of westernising tendencies in the East is directed against a blind submission, not intelligent use, and is thus aimed at the West tangible in the East, rather than the West as such (p. 194).

What Florovsky proposes about methodological talk on the Church proves challenging. He considers it possible to work out a systematic treatment of the Church, even if the Fathers did not consider the Church to constitute an independent chapter in theology (p. 195). To counter this problem, it is necessary to sketch a detailed history of the Fathers' teaching on the Church and its developments right up to the Reformation; among Catholics, only E. Mersch's studies come to mind. With the Reformation and Counter-Reformation pseudomorphosis starts distorting the various approaches (pp. 195f). Florovsky holds firm to the truth that, being a mystery, the Church is not amenable to a definition (p. 196). Indeed, the reason why Church does not form a treatise on its own is because it forms the existential presupposition under which theology is done. At any rate, the ecclesial language has to go beyond scholastic language imported from the West not to revise doctrine, but to enable it to be seen in line with spiritual experience, something which can be realized only in the Church (p. 196). "The theology of the Church," Florovsky says, "is nothing but a chapter, albeit a major chapter, in christology, without which christology itself would be incomplete" (p. 197). Florovsky considered the pneumatological approach to Church after Möhler and Khomjakov to be exaggerated, for without Christ as our starting point we distort christology. So as to assure Christ's priority over the Spirit in ecclesiology, Florovsky opts for St Augustine's *totus Christus, caput et corpus* (p. 198). Since the Fathers had an integral vision of Christ's person and mission, the incarnation and his state of glory go together, a quasi-identification of two states which is not unproblematic (pp. 199f). To Cassien Bezobrazov, who wanted to replace the image of the body of Christ with that of the *family of God*, Florovsky replies that this would truncate the mystery, because the Father adopts us as his children in Christ. Florovsky takes his distance from

V. Lossky's "the church is one in Christ and many in the Spirit" as well (p. 200). For Florovsky, L. Zander's idea that all approaches are valid is dangerous, because it replaces the Church by Christianity, whereby Zander identifies it with the distinct "communities" in the ecumenical movement (pp 200f). In considering division to be an inevitable trait of history Zander devaluates historical facts. This brings us to key-elements in Florovsky's teaching on the Church. Ecclesiology has to afford not only a history of the Fathers on the Church, but also some basic insight into Church history (p. 202). Tradition functions not only as a historical, but also as a charismatical, principle. Indeed, the divine truth living in the heart of the Church is catholic (p. 203). Theology springs from the integral experience, or catholicity, of the Church. an awareness — he sometimes calls it "self-awareness" — it possesses which has nothing to do with idealism (pp. 204, 205). The Christ-centred ecclesiology of Florovsky rests on images and does not allow for definitions (p. 206). Three props for ecclesial experience are named and commented: (a) The *mystery of the incarnation*. Indeed, the ecclesial experience of Godmanhood serves as a pre-condition for understanding Chalcedon and the Eucharist (p. 207); (b) the *mystery of divine life in the liturgy*. The sacraments, and especially the Eucharist, are the living inner sources and resources of the Church (p. 207); and (c) the *factual presence of mystery in history*, whereby Christ's presence as a mystery relevant for today's Church is mediated through history (pp. 207f).

According to Florovsky, the body of Christ is caught in the tension between creation and the *eschaton*. When he talks about the union of Christ with his Church Florovsky is more interested in Christ living in the Church than in the Church itself, partly as a reaction to the Protestant idea of the Church as an organization with Christ as its common referent (pp. 210f). Instead, following both St John Chrysostom and St Augustine, the central image for the unity between Christ as the head and Christians is the body (pp. 212f). Since incorporation into the body is secured through baptism, we are but one step removed from Florovsky's "eucharistic ecclesiology". By the Eucharist Florovsky understands not only Christ's real presence, but also the Christian's union with God through the sacraments (p. 213). Every liturgical assembly is basically an image of the Church on its way to perfection, an image of the Church as a whole and of Christ's fullness (p. 214). All functions in the Church are charismatic, for it is through charisms that the Spirit constitutes the Church (p. 236). The Church is one because of the gift of holiness, and it is holy because of its link to Pentecost, the Apostles and their charismatic communities (pp. 236f). Apostolicity is thus the cause of sanctity, its raison d'être (p. 237). In turn, catholicity and unity are mutually dependent. The Church is catholic through the gift of the Spirit, who makes it one out of many on the tritarian model (p. 238). One of the ideas most dear to Florovsky is that of a "catholic unity" (p. 239). Catholicity, in this view, is primarily qualitative, not quantitative (pp. 239f). A synonym for qualitative catholicity is sobornost' (p. 241). On these terms the issue of the visibility

and the invisibility of the Church finds its point of reference in the divine-human character of the Church (p. 256). Crucial to ecclesiology is the Redeemer's continued presence in the world, a sacramental presence indicative of the presence of the eschatological in history (p. 270). However, as G. Williams wrote, Florovsky did not write much about the Church's mission in the world (p. 274). In the early centuries, the word for the Christian existence of the Church was *koinonia* (p. 275). As for the sacraments of the heterodox, Florovsky does not follow Cyprian's rigorism, but opens up to Augustine (pp. 301f).

A detailed comparison between S. Bulgakov and G. Florovsky and their respective ecclesiology follows. For Florovsky, Church is life in Christ lived in Christ's spirit, whereas Bulgakov's criterion, Sophia, would have us start with creation so as to penetrate into the depth of Christ's mystery (pp. 317f). For Florovsky, the central image is that of the body of Christ, for Bulgakov, that of the spouse. And whereas Florovsky, taking Christ as his point of departure, does not want to neglect the Spirit, Bulgakov stresses the role more proper to the second and third persons of the Trinity (pp. 319f). In Bulgakov, sobornost' betrays its slavophile origin, whereas in Florovsky it means catholicity as in the Fathers, though given a Hellenistic slant (p. 324). In their different ways, both were interested in dialogue (p. 333) and helped Orthodoxy to definitively abandon a still dominant scholastic ecclesiology (p. 344).

To sum it up, if the Revolution was disastrous for the Orthodox Church, the ensuing diaspora proved providential, because it brought it in contact with western Christianity, to the benefit of both (pp. 377f). Prime among the interlocutors was Y. Congar, who came to know Bulgakov and Florovsky in 1932, and whose contribution to the renewal of Catholic ecclesiology proved decisive (p. 378). Actually, Congar's reading of Möhler made him receptive to Orthodox ideas (p. 379).

De Salis has penetrated into the matter and taken pains to document what he says, but has not heeded sufficiently the unity of dogma and spirituality. True, he adverts on p. 69, note 29, that it would be necessary to include the mystical dimension in order to render justice to sophiology as the ontology of love, yet declines to follow his own suggestion as going beyond the scope of his work. This remains a basic limit of an otherwise promising study, a study well worth reading and commenting, because it succeeds in bringing closer together two parallel thinkers who sometimes have seemed worlds apart.

E. G. Farrugia, S.I.

Basilio Petrà, *Preti sposati per volontà di Dio? Saggio su una Chiesa a due polmoni*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2004, pp. 243, € 22,00.

The title of the book (*Married Priests According to the Will of God? An Essay on a Church With Two Lungs*) has been chosen with art. It is catchy

and spicy, cunningly pitched with a question mark, calculated to open a safe retreat from what could turn out to be a perilous sortie. There is a pose of exploration, which serves as a cover from cannon fire. The subtitle is humbly suggestive of a pious dedication to Pope John Paul II, who has popularised the Church of two lungs. The author has thus artfully professed loyalty to the pontifical magisterium before starting to take it to pieces with a relentless criticism.

Basilio Petrà has all his cards in order to start with. Born in Italy of Greek parents, he is a celibate priest of the diocese of Prato, and professor of fundamental moral theology (Florence), of Greek patristic moral theology (Alphonsianum, Rome), and of Orthodox moral theology (Pontifical Oriental Institute, Rome). Since 1994 he is also consultor of the Roman Congregation for the Oriental Churches. He is the author of several works in his speciality.

In the present book he deals with priestly celibacy and priestly marriage. For the four decades following the Second Vatican Council there has been widespread demand for a change in the law enforcing celibacy in the Latin Church. The author does not waste a single word to add his own voice to that chorus. His concern is rather to show that the shifting doctrinal basis provided by the high magisterium to support the law lacks consistency, and so the whole edifice is crumbling with contradictions.

The book has five chapters and eight excursus. The introduction sets out the theme in the context of the shift from the post-Tridentine, exclusive, latinizing pose of the Western Church to the acceptance and appreciation of the complementarity of the East and the West with the ensuing appreciation of the catholicity of the Church, as taught by the Second Vatican Council. The first chapter deals with the imagery of the two lungs used by Ivanov, Congar and Pope John Paul II to express the complementarity of the Eastern and the Western traditions in the Church. The first use of the imagery is attributed to the Russian poet Vjaceslav Ivanovic Ivanov (1866-1949), who was received into the Catholic Church in 1926. The present reviewer is quoted for this attribution, but according to some more recent voice, Ivanov did not invent the imagery of the two lungs but only used it evoking the Church's catholicity and stressing the need to draw on the complementary Eastern and Western traditions, if the Church is to be healthy. This applies also to the magisterium of the Church, says Petrà. Hence beyond just letting theological pluralism be, the pontifical magisterium itself should participate in and reflect the catholicity of the Church and thus be truly catholic, not merely Western. Since "the Churches of the East and of the West are equally committed to the pastoral care of the Roman Pontiff" (OE 3), the pontifical magisterium cannot be merely Western, but should be non-partisan, two-lunged. "Behind the imagery of the two lungs lies the problem of the catholicity of the magisterium, a problem that needs to be addressed formally and adequately... The silent neglect of this problem can only increase the unease and the distance of the Churches in the Catholic communion and injure the

very experience of faith" (p. 12). How does the high Catholic magisterium fare in a test case dealing with clerical celibacy and clerical marriage?

The second chapter is entitled "ecclesiastical celibacy at the Second Vatican Council: magisterium with two lungs." The relevant conciliar texts from LG, OT and PO are cited and commented. According to the council, "celibacy, which at first was recommended to priests, was later imposed by law on all who were to be promoted to holy orders in the Latin Church" (PO 16). It is clear that "the council fathers do not seem to know of a *lex continentiae* that was attached to the major orders since the apostolic age, that is, a law that imposed perfect sexual continence after ordination" (p. 55). This is a rebuttal of the well-known contrary thesis of Christian Cochini, (p. 96), which has won over much of the Roman circles, although it has failed to convince international scholarship.

In the third chapter, Petrà presents the post-conciliar magisterium of Paul VI, starting with his encyclical *Sacerdotalis caelibatus* (1967), which for all its richness of doctrine built on PO, is but an apology of the Latin discipline. By marginalizing the East, it "is only apparently an act of 'catholic' magisterium in the sense of the 'Church of two lungs'" (p. 64). Thus, when the pope says "We avail ourselves of this occasion to express our esteem and our respect for all the clergy of the Eastern Churches," he is speaking as a *magister occidentalis*, who is not *supra partes*. So, too, the document of the Synod of Bishops on priestly ministry (1971) is a Latin magisterium, for which the Eastern tradition is marginal or irrelevant.

The lion's share of the book is the fourth chapter (pp. 83-184), devoted to the magisterium of Pope John Paul II, some Roman dicasteries (for Catholic Education, for the Clergy) and certain authors like Heribert Doms (Excursus B, pp. 144-153), who wrote on the symbolism of Christ as the spouse of the Church. The pope's preferred symbolism is that of the shepherd giving his whole life for the flock. But the pope has also espoused a trend traceable to Doms (see below). In dealing with the law of celibacy in the Latin code, Petrà shows remarkable canonical familiarity. He criticises CIC c. 277 § 1 as a badly formulated canon inasmuch as it does not leave room for married deacons and goes beyond the given source, namely PO 16. This latter point does not seem to appreciate the difference in genre between CIC and PO: the latter is a pastoral document, while the former is a law book which must be juridical in character. Law is not so bound to its source, as if it could not go beyond the source.

Petrà comments favourably on CCEO for its equilibrium in dealing with the celibate and the married priesthood in c. 373 (with ample citations from the present reviewer), but notes also some norms (c. 227 § 2, c. 247 § 2) that exclude the married clergy from certain ecclesiastical offices like the syncellus.

But he is very critical of John Paul II's 1992 apostolic exhortation *Pastores dabo vobis* (PDV), in which sacred ordination is said to configure the priest to Christ, head and *spouse* of the Church, so that celibacy becomes an

intrinsic requirement of ministerial priesthood. However, later in 1993 the pope falls back on the conciliar teaching (PO 16) that celibacy is "not required by the very nature of the priesthood." Petrà's criticism of this pontifical contradiction is trenchant (pp. 134-136). Pope Damasus and Leo I had pressed for priestly celibacy invoking and applying the biblical laws on ritual purity, but John Paul II ignores this argument completely in PDV while conjuring up a theology of the spousal "configuration" of the celibate priest. But in the constant tradition common to the East and the West, reaching back to St. Paul, it is Christian marriage that symbolizes the spousal relationship between Christ and his Church, while the minister of Christ is the middle man: "despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo" (2 Cor 11:2). But a bishop at the Synod of Bishops of 1990, seemingly indebted to H. Doms (see above), turned the middle man into a bridegroom (pp. 162-164), a deviation that later crept into PDV. This PDV innovation was not received by the *Catechism of the Catholic Church* (CCE) of (1992/1997), which, however, ignores the equilibrium established by CCEO c. 373 between celibate priesthood and married priesthood and is partial to the Latin tradition. Pope John Paul II exalts both priesthood and marriage to the high heaven as long as they are kept apart, but in their union they get no blessing from him.

The fifth and final chapter offers a critical synthesis of the principal documents issued by the high magisterium on our subject since the conciliar decree PO, namely, CIC (1983), CCEO (1990), CCE (1992/1997), PDV (1992) and of the problems and difficulties raised by some of them. Before the Council the *doctrina communis* was that clerical celibacy was a matter of ecclesiastical law. The post-conciliar attempt to give clerical celibacy a more respectable standing with a theological underpinning, though well meant, has got enmeshed in "incompatible affirmations" or contradictions (p. 201).

Petrà's style is clear and concise, his criticism candid, crisp and courageous. He is at times punctiliously analytical. His critique may not strike as diplomatically correct and may not win him a laurel or crown. However, it is a constructive contribution such as requested by Pope John Paul II in his *Ut unum sint* to help him exercise better his primatial office. Unfortunately, his contribution loses much of its force for two reasons. First, he has no theology of married priesthood to offer, the lack of which he rightly deplores: "there is hardly any theology or spirituality of married priesthood" (216), although he indicates a few post-conciliar publications by Latin writers. Second, without such a theology his criticism risks being regarded as negative, merely raking up the defects of the magisterium amounting to contradictions. Petrà rightly regrets the prevalent "latinocentrism" (215), which prevents the Church from breathing freely with its two lungs. He gently suggests that it is in the first place for the Eastern Churches themselves, which have had the experience of married priesthood as a gift of God, to develop a theology of married priesthood (217).

Hopefully, this suggestion would not go unheeded. The Eastern Catholic Patriarchal Churches and Major Archiepiscopal Churches have their Synod

of Bishops endowed with proper magisterial authority. The Synod of Bishops of the Roman Church is *but* a *papal advisory board* and is not currently endowed *with any* proper magisterium of its own. It is for the Eastern Synods and pastors to exercise their magisterium (CCEO cc. 601, 605), *being* concerned for sane theological pluralism (c. 604) and enlisting the cooperation of theologians, who have a mission to contribute to theological progress (606 § 1). *There is an urgent need for* an Eastern *theology* and magisterium *of the married* priesthood, based on Sacred Scripture and *tradition*, interpreted by the Spirit-led Eastern ecclesial experience.

G. Nedungatt, S.I.

VINCENZO POGGI, S.I., Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 20-V-2003 — Hèctor VALL, S.I., Rector Pont. Inst. Or.

Composizione: Edizioni Orientalia Christiana
Finito di stampare nel mese di giugno 2005 presso la Tipolitografia 2000 s.a.s
di De *Magistris* R. & C — 00046 Grottaferrata (Roma); via *Trento*, 46
tel.-fax 06/9410473, E-mail: rdemagistris@pelagus.it

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

Piazza S. Maria Maggiore 7 — 00185 Roma

tel. 06-4741 7104; fax 06446-5576

ISSN 0030-5375

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the [illegible] story, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian [illegible] ever is closely connected therewith. The annual contribution is € 40,00 in Italy, and € 52,00 or USD 70,00 outside Italy. The entire series is still in print and can be supplied on demand.

Subscription should be paid by a check to Edizioni Orientalia Christiana or a deposit to ccp. 34269001.

International Bank Account Number (IBAN):

Country	Check Digit	CIN	Cod. ABI	CAB	Account Number	
IT	54	C	07601	03200	000034269001	BIC- Code BPPIITRRXXX

Edited by Corrado Maruçci (Editor) e-mail: dirocp@pio.urbe.it – Bernardo Arruti (Secretary) - Jarosław Dziewicki (Managing Editor), with the Professors of the Pontifical Oriental Institute.

All materials for publication (articles, notes, books for review) should be addressed to the Editor.

SUMMARIUM

ARTICULI

RECENSIONES

Aethiopica

Albanica

Biblica

Byzantinica

Coptica

Hagiographica

Historia ecclesiastica

Historia ecclesiastica melchitarum

Historia Proximi Orientis

Iconica

Indica

Islamica

Islamo-christiana

Liturgica

Romanica

Syriaca

Terra sancta

Theologica

ISSN 0030-5375

Esecuzione: Il presente manufatto è un esemplare identico a quello già analizzato al n° 20. Tutte le caratteristiche stilistiche, tecniche e litiche sono qui riproposte nella loro interezza

Motivo tipologico: Questa nota vuole solamente sottolineare la creazione di pezzi simili, o con delicate variazioni nella somiglianza, nelle botteghe locali. La resa chiaroscurale e la relativa buona profondità dell'incisione fanno di questi tre pezzi un caso unico, almeno fino al momento, del campionario antiocheno. La loro posizione nel muro, e l'essere come tali in parte impediti dall'analisi completa, rende problematica la loro sicura funzionalità all'interno del decoro architettonico della chiesa medio-bizantina locale. Il ricorso al calcare per pezzi di così gran mole è anch'essa una sottolineatura doverosa. Piuttosto che affidarsi al ricordo di un gran pezzo di architrave antico, l'officina s'è volta al calcare per un'opera di così ampio e notevole profilo artistico.

Datazione proposta: X-XI secolo.

Pontificio Istituto Orientale Vincenzo Ruggieri

Summary

This author continues here the catalogue of the marble elements from the Byzantine metropolis of Antioch in Pisidia begun in the previous fasc. 2 of OCP (2004). The architectonic elements considered comprise those found in the garden of the Archeological Museum and those incorporated into the walls of the city's mosque or of a few other private buildings of the city. Together with these marble pieces are also presented the limestone epistyles, remarkably good handiwork by the same school of marble craftsmen of the Byzantine city. Thus the whole gamut of medieval decorative material preserved in Antioch is presented here whereas the extant 5/6th c. fragments, or those elements still found *in situ* at the archeological sites, are deliberately omitted

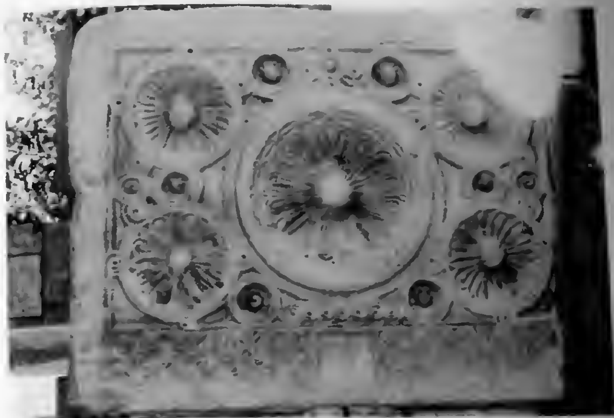


Foto 1.




Foto 2



Foto 3a


Foto 3b.


Foto 3c.


Foto 4.



Foto 5.



Foto 6



Foto 7a

Foto 7b





Foto 8.



Foto


Foto 10a.


Foto 11a.

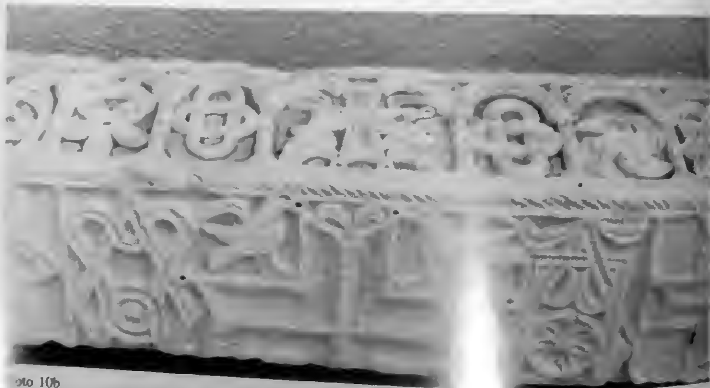

oto 10b


Foto 11b.


Foto 11c


Foto 12.


Foto 14

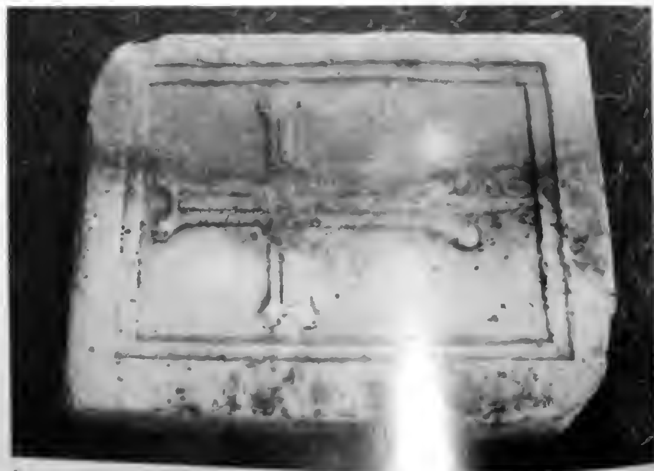

Foto 13


Foto 15



Foto 16a



Foto 16b



Foto 16c





Foto 16d.



Foto 18.



Foto 17a



Foto



Foto 19.


Foto 20.


Foto 22.


Foto 21


Foto 23

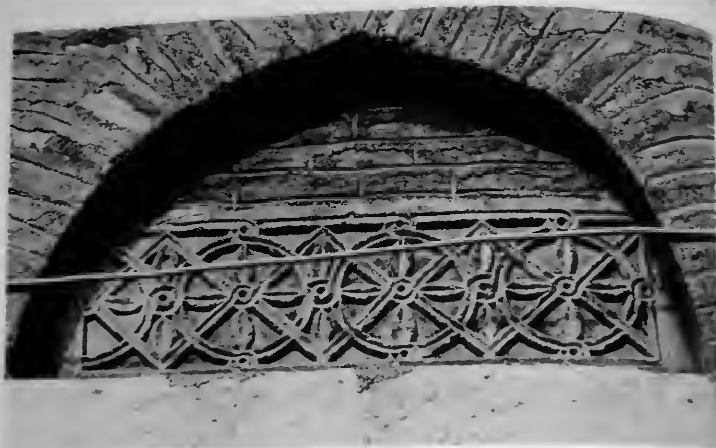


Foto 24.

Tedros Abraha, O.F.M. Cap.

Il Mälkəʿa ʾIyyäsus (Effigie di Gesù)

Introduzione

Il Mälkəʿa ʾIyyäsus (Effigie di Gesù), insieme all'Effigie di Maria, è uno degli inni più frequentemente cantati nella Chiesa Etiopica, sia a livello comunitario che personale. Lo si canta il giorno 29 di ogni mese (cioè bäʿälä ʾƎgziabḥer = la festa del Signore) e durante le seguenti ricorrenze: la domenica delle Palme, la festa dell'Ascensione, Däbrä Tabor (la Trasfigurazione). La melodia è di tipo ʿəzl[1].

Autore ed epoca di composizione

Secondo il testo del codice EMML 1706. ff. 50a-51a, pubblicato da Getatchew Haile, l'autore sarebbe tale ʾAmdä Ḫawaryat, del quale però, oltre al nome, non sappiamo altro[2].

Abbreviazioni:
CE = Calendario Etiopico
DL = A. Dillmann, *Lexicon Linguae Aethiopicae*, Lipsiae 1865.
EMML = Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Collegeville.
LM = Yaqob B. (ed. tra.): Giyorgis da Saglā. *Il Libro del Mistero, (Mäsḥafä Məsṭir)*, CSCO 515, Aeth 89 e 516 Aeth 90, Louvain 1990.
MQ = *Mäsḥafä Qəddase* (Le quattordici anafore, con commenti). Addis Ababa 1918 CE.
WQ = *Wängel Qəddus* (Il Santo Vangelo. Testo e commenti), Addis Ababa 1916 CE.

[1] Nel canto *gəʿəz* ci sono tre tipi di melodie; esse si chiamano: *gəʿəz*, *ʿəzl*, *ʿararay*. La prima viene designata *gəʿəz* per la sua semplicità. Viene utilizzata soprattutto nei periodi penitenziali. Il secondo tipo di melodia, l'*ʿəzl*, è più elaborato del *gəʿəz*. Il significato del termine è poco chiaro e quindi suscettibile di svariate letture. Abbiamo infine l'*ʿararay*, un canto dolce, che viene fatto derivare dal verbo gəʿəz *ʾaraḫrḫa*, che significa "intenerire, commuovere", cf. DL, 292. Cf. W. Habtämaryam, *Təntawi YäʾItyoppya Təmhərt* (Insegnamento tradizionale d'Etiopia), Addis Ababa 1972 CE, 76.

[2] Cf. H. Getatchew, "Makers of History in the Ethiopian Church", *Études éthiopiennes*, vol. I: *Actes de la Xᵉ conférence internationale des études éthiopiennes. Paris, 24-28 août 1988*, Paris 1994, 000-000. Getatchew, nella sua pubblicazione dello stralcio dell'EMML 1706, inserisce una nota (n. 63) nella quale cerca di formulare alcune ipotesi a proposito dell'identità di ʾAmdä Ḫawaryat. Fa due supposizioni, la prima introdotta da "probably ...", nella quale cita un lavoro di Guidi, allungando così la lista delle ipotesi. La seconda supposizione, che fa capo ancora ad un altro autore, R. W. Cowley, gravita intorno a "could be". Sono dunque speculazioni: sarebbe meglio

marades, il parvint à Moscou où il commença son travail[23]. L'archimandrite Ézéchiel ne fut accompagné que par l'un des ecclésiastiques mentionnés dans la charte patriarcale de Parthénios, le cellérier Serge, car le hiérodiacre Stéphane, si l'on en croit le récit de la supplique presentée par Ézéchiel au tsar, tomba malade et resta en Moldavie[24]. Bien accueillis à Moscou, l'archimandrite et son cellérier y reçurent les cadeaux habituels[25].

L'histoire de l'arrivée tardive d'Ézéchiel à Moscou et les dates de rédaction des documents émanant du patriarche Parthénios IV et du kathigoumène du monastère d'Hosios Loukas, Zakhéos, ne provoquent pas, au premier abord, trop d'incrédulité. Ézéchiel explique lui-même son retard par les dangers dus aux Tatars et aux Cosaques au cours de son voyage[26]. Par contre, l'étude paléographique et diplomatique des deux chartes provoque immédiatement une certaine hésitation qui incite à reconsidérer leur contenu. La charte patriarcale, mal ecrite, n'a sûrement pas été rédigée par un scribe de la chancellerie des patriarches œcuméniques[27]. Selon toute probabilité, le scribe qui a signe la lettre du kathigoumène du monastère d'Hosios Loukas, Zakheos (n° 590), a écrit lui-même le texte de la charte du patriarche Parthénios (n° 602)[28]. Le *ménologe* de Parthénios, plutôt dessiné qu'ecrit, porte les traces du travail d'une main maladroite. Même si celui qui l'exécuta essaya de suivre en général le dessin de la signa-

---

[23] А. И. Успенский, *Царские иконописцы*, p. 300-305; В. Г. Ченцова, *Мелетий Сириг — автор письма живописцев братьев Иоанна и Георгия московскому патриарху Никону*, in: *Филевские чтения. Тезисы VIII-ой научной конференции по проблемам русской художественной культуры XVII-первой половины XVIII вв. 16-18 декабря 2003 г.*, Moscou 2003, p. 79-80

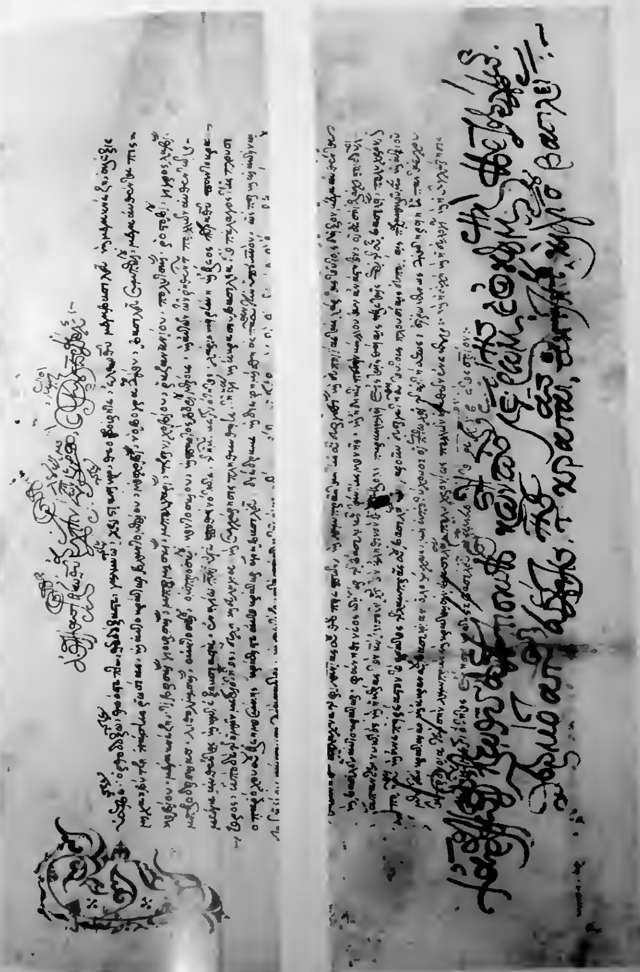
[24] L'archimandrite a également demandé l'aumône du tsar de la part de son hiérodiacre malade: RGADA, f 52-1, n° 7 (04.11.1659), fol 11r.

[25] Ibid., fol. 17r.

[26] Ibid., fol 19r.

[27] Le fait même que l'acte soit issu de la main d'un scribe inconnu provoque une certaine perplexité Toutes les chartes du patriarche précédant, Parthénios III, provenant du même fonds (RGADA, f. 52-2, n° 557-558, 566-567, 572), sont toujours écrites de la main du même scribe (Balasis? je me propose de consacrer une étude spéciale à Balasis, le célèbre musicien, qui fit carrière au sein de la Grande Église et durant quelque temps fut protonotaire du patriarcat œcuménique: В. Г Ченцова, *Музыконт Баласис — каллиграф патриархов? (Неизвестные документы о связях России с Восточной церковью в 50е-70е гг. XVII в.)*, in· *Памятники культуры. Новые открытия*. Moscou 2005 Sous presse) Que penser de la rédaction de la charte en faveur du monastère de Hosios Loukas par la main inexpérimentée d'un scribe incompétent?

[28] Il faut surtout signaler la liaison -ου- dans la signature de la charte n° 590 et dans le texte de la charte n° 602, qui a la forme d'un triangle avec deux petites extrémités proéminentes, ainsi que la forme de la lettre - π- (ill. n° 5-6).



1. n° 1. RGADA, f. 52-2, n° 454, fol. 1r. Charte du patriarche de Constantinople Athanase II Patelare adressée au tsar Alexis Michailovitch.



2 n° 2. RGADA, f. 52-2, n° 453, fol. 1r. Charte du kathigoumène Dionysios et des frères du monastère d'Hosios Loukas adressée au tsar Alexis Mikhaïlovitch, envoyée par l'intermédiaire du métropolite de Jannina Ioasaphe



2a Empreinte de cachet du monastère d'Hosios Loukas sur cire placée sous coustode de papier, attaché au verso du n° 453.

3. RGADA, f. 52-1, n° 15 (15.12.1652), fol. 6v. Les l. 1-7 du texte sont écrites par l'ex-métropolite de Jannina Iôasaphe et les l. 8-13 par l'archimandrite Léontios

4. RGADA, f. 52-2, n° 268, fol. 1r (partie inférieure). Charte du patriarche de Constantinople Athanase II Patélare adressée au tsar Alexis Michailovitch lui recommandant le grec Ivan (Iôannis) (novembre 1644? Date dans le texte: novembre 1646). Signatures et empreintes des sceaux du métropolite de Jannina, Iôasaphe et des autres hiérarques:

||[27] † ὁ ταπειν(ὸς) μ(ητ)ροπολῖτ(ης) Ἰωαννίν(ων) Ιωασάφ κ(αὶ) δ(οῦλ(ος) μικρ(ὸς) ||[28] † ὁ ταπειν(ὸς) αρχιεπῖσκοπ(ος) Πωγωϊαν(ης) Παρθένι(ος) † ὁ ἐκ Παλαιᾶς Ἠπείρ(ου) πρώην Γλυκέ(ως) ||[29] Πορφύριος δοῦλ/ος/ καὶ εὐχε/τ(ης)/ τ(ῆς) βασιλεΐ(ας).

Une empreinte de cachet (diamètre 25 mm) avec l'effigie du St Athanase et une inscription circulaire: † Ο ΤΑΠΕΙΝΟΣ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΙΣ ΙΩΑΝΙΝΩΝ ΙΩΑΣ(α)ΦΟΣ (sic). Une inscription de part et d'autre de l'effigie: Ο ΑΓΙΟΣ ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ.

Une empreinte de cachet (diamètre 22 mm) avec l'effigie du Christ et une inscription circulaire: † Ο ΤΑΠΕΙΝΟΣ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΣ [Πωγ]ΩΝΙΑΝΝΗΣ ΠΑΡΘΕΝΙΟΣ. Une inscription de part et d'autre de l'effigie: Ι(ησοῦ)Σ Χ(ριστό)Σ.

Une empreinte de cachet (diamètre 19 mm) avec effigie d'un aigle (bicéphale?) et une inscription circulaire: † ΤΑΠΕΙΝΟΣ ΕΠΙΣΚΟΠΟΣ [Βοθροντοῦ καὶ Γλυκέως] ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ.





5. n° 3 RGADA, f. 52-2, n° 590, fol. 1r. Charte du kathigoumène Zakhéos et des frères du monastère d'Hosios Loukas adressée au tsar Alexis Michaïlovitch, envoyée par l'intermédiaire de l'archimandrite Ézéchiel.

6. n° 4 RGADA, f. 52-2, n° 602, fol. 1r. Charte prétendument du patriarche de Constantinople Parthénios IV adressée au tsar Alexis Michaïlovitch, envoyée par l'intermédiaire de l'archimandrite Ézéchiel.



6a. Le sceau de cire, attaché au *verso* du n° 602.



7. Ἱερὰ Μονὴ ἁγ. Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου. Ἀρχεῖον. Πατριαρχικὰ ἔγγραφα. B 54 (partie basse). Charte du patriarche de Constantinople Parthénios IV confirmant les droits du monastère de Saint-Jean le Théologien de Patmos (septembre 1666) avec le *ménologe* patriarcal (à comparer avec l'ill. 6).

52-1-7 л. 11об.

8 RGADA, f 52-1, n° 7 (04.11.1659), fol 11v Signature de l'archimandrite du monastère d'Hosios Loukas Ézéchiel, confirmant la réception des sommes d'argent.

9 (a, b). n° 5. RGADA, f. 52-2, n° 593. Charte du kathigoumène Joachim et des frères du monastère de Saint-Nicolas à Galatz adressée au tsar Alexis Michailovitch, envoyée par l'intermédiaire de l'archimandrite Gérasimos (partie supérieure et partie inférieure).

10. RGADA, f. 52-1, n° 18 (14.07.1658), fol. 15b: Signature de l'archimandrite Gérasimos du monastère de Saint-Nicolas de Galatz

11. n° 6. RGADA, f. 52-2, n° 597. Charte du kathigoumène Daniel et des frères du monastère de l'Assomption de Gironen adressée au tsar Alexis Michaïlovitch, envoyée par l'intermédiaire de l'archimandrite Grégoire.

12 RGADA, f. 52-1, n° 12 (20.12.1659, attribuée à l'année 166[illegible] fol 1 (partie supérieure). Traduction de la charte du kathigoumène Daniel et de[illegible]eres du monastère de Giroméri.

13. RGADA, f. 52-1, n° 12 (20.12.1659, attribuée à l'année 1660), fol. 4v, l. 1. Note faite par l'archimandrite Grégoire du monastère de Giroméri.